



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

۵۳ و ۵۴

نور الصِّدْق

فصلنامه تخصصی فلسفه و عرفان اسلامی

دار الفکر انتشارات

سال شانزدهم، شماره ۵۳ و ۵۴

بهار و تابستان ۱۴۰۶

قیمت: یکصد هزار تومان

عشق و نبوت ذات حق تعالی: خروج از حد تعقل

آیة الله العظمیٰ محمد باقر گلستانیان

جهنم اختیار از دیدگاه مکتب وحی: فلسفه و عرفان

آیة الله العظمیٰ محمد باقر

نقد احمد امجدی فیلسوفی

مکتب مذهب حق تعالی

لزومی شیوه‌های فلسفی در گفتگو با آیة الله محمدباقر مشکاتی

میاضی باقری، ۱۳۷۶ شمسی

تولام خلیلی، ۱۳۸۴ شمسی

علامه محمدباقر مشکاتی

بررسی نقدی علامه طباطبائی بر علامه امجدی

آیة الله الحاج شیخ مرتضیٰ مطهری

شرح کشف الزمان در شرح المیزان

محمد باقر مشکاتی، ۱۳۷۶ شمسی

نقد بدایة الحکمة: آثار برهان قریشی استناد سید قاسم علی احمدی

عقیده و فلسفه: مکتب اسلام حق تعالی

وجود الحزق، باقیات باقیات

تولام خلیلی

عقیده در فلسفه و کلام اسلامی

مکتب مذهب حق تعالی

عقیده در فلسفه و کلام اسلامی: مکتب مذهب حق تعالی

عقیده در فلسفه و کلام اسلامی: مکتب مذهب حق تعالی

مکتب مذهب حق تعالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نورالصادق 53 و 54

نویسنده:

مصطفی صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

مؤلف

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	نورالصادق ۵۳ و ۵۴
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	فهرست مطالب
۲۱	تحقق و ثبوت ذات حق تعالی؛ خروج از حد تعطیل آیت الله العظمی صافی گلپایگانی
۲۱	چکیده
۲۱	فرق است بین الله وجود و الله موجود
۲۳	در علت و معلول
۲۸	جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی فلسفه و عرفان آیت الله سید جعفر سیدان
۲۸	چکیده
۲۸	جلسه ششم
۲۹	اطلاقات تفویض
۳۰	دلایل قائلان به تفویض و پاسخ آن ها
۳۰	اشاره
۳۱	نفی تفویض در روایات
۳۳	امربین امرین
۳۴	«اختیار و آزادی انسان در افعال» در آیات قرآن
۳۸	«اختیار و آزادی انسان در افعال» در احادیث
۳۸	حدیث اول
۳۹	حدیث دوم
۴۰	حدیث سوم
۴۲	پرسش و پاسخ
۴۴	نقد محمد مجتهد شبستری دکتر یحیی یثربی
۴۴	چکیده:

- ۴۴ اشاره
- ۴۵ ۱- نداشتن مبانی و اهداف فکری
- ۴۶ ۲- نداشتن زمینه و نیاز
- ۴۶ ۳- بی توجهی به سابقه بحث
- ۵۴ ارزیابی شیوه های تفسیری در گفتگو با آیت الله محمد باقر ملکی میانجی رحمه الله ۱۳۷۷ شمسی
- ۵۴ اشاره
- ۵۴ اشاره
- ۵۶ حجیت ظواهر قرآن و اهمیت آن در استنباط معارف و احکام چگونه است؟
- ۵۹ اعجاز قرآن را از چه جهاتی می دانید؟
- ۶۱ نظر خود را درباره تأویل های عرفانی و فلسفی و علمی قرآن بیان
- ۶۳ کتاب نامه
- ۶۴ امام خمینی رحمه الله و اسفار علامه محمدرضا حکیمی رحمه الله
- ۶۴ چکیده
- ۶۴ اشاره
- ۶۵ ۱- «موضوع» فلسفه الهی
- ۶۷ ۲- عوارض ذاتی «موضوع»
- ۶۸ ۳- اعدام مضافه
- ۷۰ ۴- معاد مثالی (مثال معاد)
- ۷۰ اشاره
- ۷۱ معاد مثالی، مخالف با ظواهر آیات قرآن و مباین با صریح اخبار معتبره
- ۷۳ ۵- «حکمت قرآنی» (خیر کثیر)
- ۷۷ ۶- راسخ در علم
- ۸۰ بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (مبحث چهارم و پنجم) آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی
- ۸۰ چکیده
- ۸۱ بحث در تحریف کتاب و عدم تحریف
- ۸۲ ارتجاع به دین ها و آئین های منسوخ

- ۹۰ شرح كشف المراد در شرح تجريد الاعتقاد (بخش پنجم) حجت الاسلام والمسلمين سيد قاسم على احمدی
- ۹۰ چكیده
- ۹۱ تنبيه سوم : طريق اثبات حق تعالى نزد فلاسفه (برهان امکان و ذيل دعای عرفه)
- ۹۱ اشاره
- ۹۵ جواب ادعای فوق
- ۹۵ اشاره
- ۹۵ جواب اول
- ۹۹ انحصار دليل به برهان إني
- ۱۰۰ معنای «معرفة الله بالله»
- ۱۰۷ معرفت فطری و کلمات بعضی اعلام
- ۱۲۰ نقد بداية الحكمة «تقریرات درس استاد سيد قاسم على احمدی» (جلسه ششم)
- ۱۲۰ اشاره
- ۱۲۰ چكیده
- ۱۲۱ دليل دوم مصنف بر اصالت وجود
- ۱۲۱ اشاره
- ۱۲۲ نقد و اشكال
- ۱۲۴ توضیحی دوباره درباره دوری بودن استدلال مصنف
- ۱۲۴ اشكال دوم
- ۱۲۵ دليل سوم مصنف در اثبات اصالت وجود
- ۱۲۵ اشاره
- ۱۲۶ نقد و اشكال
- ۱۲۶ اشاره
- ۱۲۶ الف) پاسخ نقضی
- ۱۲۶ ب) پاسخ حلی
- ۱۲۷ دليل چهارم مصنف بر اصالت وجود
- ۱۲۷ اشاره

۱۲۸	ادامه تقریر دلیل مصنف
۱۲۹	برای تبیین اختلافات تشکیک لازم است نکاتی ذکر شود
۱۳۱	نقد و اشکال بر دلیل چهارم
۱۳۱	اشکال اول
۱۳۲	اشکال دوم
۱۳۲	اشکال سوم
۱۳۴	وجوه اشتراک بهائیت با تصوف نورالدین چهاردهی
۱۳۴	چکیده
۱۳۴	مقدمه
۱۳۹	وجوه اشتراک بهائیت با تصوف
۱۴۳	علیت در فلسفه و کلام اسلامی اسد مهدیون هراب
۱۴۳	اشاره
۱۴۳	چکیده
۱۴۳	معنی و مفهوم علیت
۱۴۶	علت جبری و فاعلی
۱۴۷	وجود و ماهیت
۱۵۱	تشکیک وجود
۱۵۸	نتیجه
۱۶۰	کتابشناسی
۱۶۰	اشاره
۱۶۰	مقالات
۱۶۱	تحریفات فرزندان آقا بزرگ طهرانی در دو کتاب «الذریعه» و «طبقات أعلام الشیعه» مطالعه موردی حکایت جزیره خضراء محمدمهدی سلمانپور
۱۶۱	چکیده
۱۶۱	مقدمه
۱۶۴	بخش اول، خیانت در الذریعه و طبقات
۱۶۴	۱- اعتراف فرزند آقا بزرگ به دخل و تصرف در آثار پدر

- ۲- ادعای تأیید تصرفات منزوی توسط آقا بزرگ ۱۶۴
- ۳- اعتراض آقا بزرگ به تحریف آثار خود ۱۶۷
- ۴- تصریحات شاگردان نزدیک آقا بزرگ ۱۶۷
- بخش دوم، جزیره خضراء زیر تیغ تحریف منزوی ها ۱۷۳
- ۱- باورهای فرزندان آقا بزرگ طهرانی ۱۷۳
- ۲- جزیره خضراء و تحریف در کتاب الذریعة ۱۷۵
- اشاره ۱۷۵
- متن دستخط شیخ آقا بزرگ ۱۷۶
- ۳- جزیره خضراء و تحریف در کتاب طبقات اعلام الشیعة ۱۸۳
- ۴- بررسی یک ادعا از علی نقی منزوی ۱۹۲
- فرجام سخن ۱۹۴
- فهرست منابع ۱۹۶
- بخشی از نامه تاریخی مرجع تقلید شیعیان حضرت آیت الله العظمی سیستانی به علامه محقق حضرت آیت الله سیدان و تقدیر از روش ایشان در ارائه مباحث علمی ۱۹۹
- نامه آیت الله سید مصطفی محمدی شیرازی به مدیر مسئول و سردبیر محترم فصلنامه نورالصادق ۲۰۵
- درباره مرکز ۲۱۰

مشخصات کتاب

نورالصادق (علیه السلام) 53 و 54

فصلنامه تخصصی - فلسفه و عرفان

سال دوازدهم - شماره 53 و 54

پاییز و زمستان 1398

مدیر مسئول:

مصطفی صافی اصفهانی

سر دبیر:

یاسر فلاحی

صفحه آرایی و امور فنی:

خانم روزبهانی

ویراستار:

یاسر فلاحی

اشراف:

آیت الله صافی اصفهانی

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم نرگس قمی

فهرست مطالب

5 سرمقاله

تحقق و ثبوت ذات حق تعالی؛ خروج از حد تعطیل 9 آیت الله العظمی صافی گلپایگانی قدس سره

جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی، فلسفه و عرفان 15 آیت الله سید جعفر سیدان

نقد محمد مجتهد شبستری 31 دکتر سید یحیی یثربی

ارزیابی شیوه های تفسیری در گفتگو با آیت الله محمد باقر ملکی میانجی رحمه الله م 1377 شمسی 41

امام خمینی (رحمه الله) و اسفار 51 علامه محمدرضا حکیمی رحمه الله

بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (مبحث چهارم و پنجم) 67 آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

شرح کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد (بخش پنجم) 77 حجت الاسلام و المسلمین سید قاسم علی احمدی

نقد بداية الحکمة «تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی» (جلسه ششم) 107 تنظیم و تدوین: حجت الاسلام جواد عبدی

وجوه اشتراک بهائیت با تصوف 121 نورالدین چهاردهی

علیت در فلسفه و کلام اسلامی 129 دکتر اسد مهدیون هراب

تحریفات فرزندان آقا بزرگ طهرانی در دو کتاب «الذریعه» و «طبقات أعلام الشیعه»؛ مطالعه موردی حکایت جزیره خضراء 147 محمد مهدی سلیمانپور

بخشی از نامه تاریخی مرجع تقلید شیعیان حضرت آیت الله العظمی سیستانی به حضرت آیت الله علامه سیدان 179

معرفی کتاب 180

راهنمای تنظیم مقالات:

مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهند شد که:

پیش از این چاپ نشده باشند.

همزمان به سایر نشریات یا مجموعه ها ارسال نشده باشد.

تحقیقی و مستند باشد.

در راستای موضوع و اهداف نشریه باشد.

از مؤلفان محترم تقاضا می شود:

1. مقالات را بر یک روی صفحات A4 با خط خوانا نوشته، در صورت امکان، تایپ و CD حاوی فایل مقاله نیز ارسال شود؛

2. همراه با مقاله چکیده (حداکثر 200 کلمه) و نیز واژگان کلیدی و معادل انگلیسی آن‌ها حداکثر ده واژه ارسال شود؛

3. مقالات ترجمه شده همراه با متن اصلی ارسال شود؛

4. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص، سمت کنونی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کتاب‌ها و مقالات منتشر شده با مشخصات کتاب‌شناختی، نشانی پستی و الکترونیکی و شماره تماس در برگه‌ای جداگانه ذکر شود؛

5. ارجاع به منابع، در داخل متن بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، جلد و صفحه.

معادل واژه‌های لاتین نیز در متن و داخل پرانتز آورده شود؛

6. فهرست منابع، در آخر مقاله بر حسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد.

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ نشر؛

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام، عنوان مقاله، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه، تاریخ نشر؛

لازم به ذکر است که در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا شود.

تذکر: 1- یادآور می‌شود مقالات مندرج در نورالصادق صرفاً مبین آراء نویسندگان آن‌هاست.

2- هرگونه استفاده از مطالب مقالات این مجله باید با اجازه نویسندگان آن یا هیئت تحریریه نورالصادق باشد.

3- نورالصادق در ویرایش و انتخاب مطالب آزاد است.

ص: 1

باسمه تعالی

محضر مبارک آیت الله العظمی آقای سیستانی دام ظلّه العالی

با اهداء تحیات وافره به عرض عالی میرساند با توجه به مطالب منسوب به حضرت عالی در بعضی از سایت ها مبنی بر تأیید (عرفان صاحب فصوصی) تقاضا می شود نظر شریف را در این رابطه اعلام فرمائید :

بسمه تعالی

این جانب در ارتباط با معارف اعتقادی به روش اکابر علمای امامیه (قدس الله اسرارهم) که مطابق با آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) می باشد معتقد بوده و روش فوق الذکر را تأیید نمی نمایم. 8 محرم الحرام 1433 - علی سیستانی

ص: 2

نور الصادق (عليه السلام) 53 و 54

فصلنامه تخصصی - فلسفه و عرفان (داخلی)

سال شانزدهم - شماره 53 و 54

بهار و تابستان 1402

مدیر مسئول:

مصطفی صافی اصفهانی

سر دبیر:

یاسر فلاحي

صفحه آرایی و امور فنی:

خانم روزبهانی

ویراستار:

یاسر فلاحي

اشراف:

آیت الله صافی اصفهانی

پایگاه اطلاع رسانی:

www.nooralsadegh.ir

و نمایه سازی شده در سایت

www.ricest.ac.ir

پست الکترونیک:

daralsadegh@gmail.com

کانال تلگرام: @nooralsadegh

شماره پیامک: 30008443000844

دفتر مرکزی فصلنامه نورالصادق (علیه السلام):

اصفهان، خیابان صغیر اصفهانی، کوچه شماره 9، پلاک 70، مجموعه دارالصادق اصفهان (واحد پژوهش)

تلفن: 031-32317981

نمابر: 031-32317983

هیئت تحریریه:

یاسر فلاحی

(محقق و پژوهشگر حوزه و دانشگاه)

دکتر علی لاهیجی

دکتر محمدحسین موسوی

دکتر سید علی آیت اللهی

مترجم: دکتر مانده خبیوه

ص: 3

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللّٰهُمَّ كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحُجَّةَ بِنِ الْحَسَنِ صَدِّ لِمَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ، وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّىٰ تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

امیر المؤمنین (علیه السلام) :

«نَحْنُ الشُّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالخَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ وَلَا نُؤْنِي النَّيُّوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا فَمَنْ أَنَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سُمِّي سَارِقًا»

ما اهل بیت علیهم السلام به منزله جامه و پیراهن تن رسول خدا (یعنی نزدیکان و محرمان اسرار و خاصان آن حضرت) و یاران راستین و خزانه داران و درهای علوم پیامبریم و هیچ کس به خانه ها جز از درها وارد نمی شود و کسی که از غیر درها وارد خانه ها گردد، دزد نامیده می شود.

نهج البلاغه، خطبه 154 ، بحار الانوار 29 / 600 ، وسائل الشیعه 134 / 27

رهبر معظم انقلاب :

این یک مسأله است و مسأله بسیار مهمی است یعنی جامعه روشن فکر اسلامی دچار همان بلایی شد، به همان دامی افتاد که گذشتگان ما یعنی متفکران اسلامی در قرن های قبل به آن دام افتاده بودند: دام آلودگی ذهنی به نهادهای فکری غیر اسلامی نهایت آن که یک روز آن نهادها، فلسفه یونان بود، تفکرات کلامی و اشعری و معتزلی بود، یک روز هم تفکر الحادی فلان ایدئولوژی بود. دغدغه های فرهنگی /

69

ص: 4

يکى از عوامل نمايان شدن بى حجابى و کج دهنى به فرهنگ دينى و تخريب اخلاق اسلامى، خودباختگى پنهان متفکران و ضعف نظام فرهنگى و آموزشى در تبیین ارزش ها به عنوان اصالت و هويت اجتماعى است.

بى تردید وقتى مریبان و نخبگان، با تلفیق و التقاط آموزه های فلسفه و عرفان مصطلح، خلوص و پویایی را از عقاید اسلامى بگیرند؛ ارزش ها تنها به عنوان سنت پیشینیان به جامعه و جوانان معرفى خواهد شد و بعد ایمانى و فطرى و اعتقادى و هويت بخش آن رها و کمرنگ شده و فراموش مى شود. این است که گروهى از زنان و مردان خاصه جوانان به اندک شبهه یا بهانه اى واجب شرعى را وا گذاشته و مانند بیگانگان از اسلام، سبک زندگى خود را جاهلانه سامان مى دهند .

به عنوان مثال اراده انسانی که پوشش شرعى را به عنوان هويت خویش در این روزگار به خاطر اصالت مکتب و ناب بودن و زلال ماندن آموزه های آن تحت مدیریت حجت معصوم (علیه السلام) فهمیده است با اراده کسى که با التقاط و تلفیق مکرر دچار تحيّر محتوایی شده و پوشش شرعى را فقط سنت و سبک زندگى گذشتگان مى شمارد، بسیار متفاوت است. اینکه در معرفى، آموزش و تبليغ، دين را اصالت و هويت امروز خود بدانيم یا آن را به سنت فرو بکاهيم به لحاظ روان شناسى نیز مسأله اى بسیار حساس است.

اگر گروهى از متدینان حوزوى و دانشگاهى به جای طرح دين و ارزش ها به عنوان هويت و اصالت در برابر ضدا ارزش های مدرنیته و معاصرت، در اصطلاح دوگانه غلط سنت و مدرنیته مى مانند و آن دو را به اراده يهود مکرر طرح کرده و این بازی بدفرجام را مى پذیرند؛ ریشه در یک وادادگى و خودباختگى تاريخى دارد و حاصل یک خطای راهبردى است.

اگر مکتبى مانند مکتب صدرایان، التقاطى و تلفيقى باشد نمى توان این توقع را داشت که عملاً تبیین کننده خوبى برای اصالت دين قلمداد شود. چون به واقع در دام آلودگى ذهن به نهادهای فکرى غير اسلامى گرفتار است. هرچند که زمان طولانى در حوزه های علمیه شيعه

تدریس شود و به حیات ظاهری خود ادامه دهد. یا اگر یک جریان عرفانی مراجعه به آثاری را توصیه کند که سران و داعیه دارانش در تاریخ حیات خود خانواده گریز و شریعت ستیز بوده اند. چه توقع و امیدی نسبت به محصول تربیتی آن می توان داشت؟

کدام آموزه صرفاً صوفیانه از تصوّف می تواند مدافع مفهوم خانواده و کیان خانواده و حریم های شرعی باشد؟ طبیعی است که در عصر ما منحرفان و غرب گرایان توأمان به عرفان مصطلح نیز عشق می ورزند و ترویج آن را در دستور کار خود و سازمان های بین المللی قرار می دهند و هم زمان در موضوع تعظیم و فراگیری شعائر حسینی (نظیر زیارت عزاداری و ...) و یا تقویت و تبلیغ مبانی امامت و مهدویت که برای جوانان هویت بخش است و اصالت و بقای دین را به ارمغان می آورد کاهلی و کارشکنی می کنند.

حقیقتاً آنچه سران ملحدان و کافران را با اصل دین دچار مشکل و تقابل شدید می کند تبعات سیاسی و اجتماعی عقاید فراتاریخی است. پرسش اصلی فرعون در برابر حضرت موسی (علیه السلام) این بود که در دوره های نخستین مسأله هدایت به چه شکل بوده است؟ «قَالَ فَمَا بِالِ الْقُرُونِ الْأُولَى» (1). این پرسش اصلی نشان از انگاره ذهنی فرعون است که بستر ساز ادعاهای کفرآمیز و برتری جویی های بعدی وی نیز می باشد زیرا در باطن از ابتدا مسلم دانسته که هدایت الهی اصالتی نداشته و حضور موسی یک حادثه جزئی تاریخی است و لذا از جانب فرعون قابل مدیریت بوده و به سبک سایر حوادث معاصرش با روش استخفاف قوم (2) و هویت زدایی از انسان ها، می تواند با آن برخورد نماید. متأسفانه استخفاف امت در جهان اسلام هم با بی اعتنایی به مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام و ایجاد منابع کاذب علم جایگزین بسیار مهم شمردن آثار ترجمه شده از دیگر فرهنگ ها رخ داد. جالب است که در برخی احادیث (3) منصور خلیفه عباسی به نام الفرعون السابع معرفی شده است. (4) آیاتی که با تعبیر یقول الذین کفروا و امثال آن آغاز می شود در مقام طرح روش و دأب نظام کفر در بعد نظری می باشد و طبیعتاً حاوی مسائل کلامی و اعتقادی است که محتوای اجتماعی داشته و سیاسی قلمداد می شوند. آن سان که در تولید و توزیع قدرت در جامعه نقش آفرین است و اخلاق و حریم روابط انسانی را تغییر می دهد.

قرآن کریم گزارش دهنده این واقعیت است که نظام کفر به نحو مستمر اینگونه می اندیشد و دین ستیزان قائل به این هستند که حقائق مطرح شده در پیام انبیاء الهی چیزی جز تاریخ

ص: 6

1- طه 51.

2- زخرف: 54: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ».

3- مجلسی، بحار الانوار 309/47: فَقَالَ لِي الْفِرْعَوْنُ السَّابِعُ قُلْتُ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ الْعَبَّاسِ بَلِي الْخِلَافَةِ يُلَقَّبُ بِالذَّوَانِقِيِّ اسْمُهُ الْمَنْصُورُ..

4- تحلیل عوامل تاریخی این تسمیه در مجالی مجزا شایان طرح است.

و پدیده ای دوره ای و سنن پیشینیان نیست و تنها مطالبی عصری و تاریخی به شمار می رود. گروهی از ایشان صریح تر می گویند که: بلکه این آموزه ها مربوط به پیشینیان بوده و دوران آنها سپری شده است.

«وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (1)

صرف نظر از معنای اساطیر در ترکیب اساطیر الاولین، همین انتساب محض به پیشینیان و تاریخ، دأب و سعی کافران در تاریخی خواندن عقاید فراتاریخی را نشان می دهد.

اساطیر جمع اسطوره به بیان برخی از لغت شناسان از ریشه سطر بوده که در معنای اصلی به معنای صفتی از نوشته یا درخت یا صفتی از انسان است (2) و آنگاه در مجموعه و منظومه ای از آثار کاذب و اخبار غیر واقعی گذشتگان غلبه استعمال پیدا کرده است (3) اما به بیان دیگر از نظر زبان شناسی اسطوره واژه‌های معرب قلمداد شده است که از واژه یونانی هیستوریا (historia) به معنی «جستجو، آگاهی، داستان» گرفته شده است. در بیان مفهوم اسطوره در زبان های اروپایی از بازمانده واژه یونانی میتوس (mytos) به معنی شرح، خبر و قصه استفاده شده است. بازمانده این واژه در زبان انگلیسی story است که به معنی داستان و حکایت است و در زبان فرانسه historie به عنوان تاریخ و حکایت معنی می دهد. (4)

نتیجه تاریخی شمردن عقائد فراتاریخی ساختگی دانستن آنها است. ساختگی پنداشتن دین و آنچه اکثر فیلسوفان دین و جامعه شناسان درباره منشأ پیدایش دین مطرح می کنند نیز بر همین اساس ویران استوار است. قرآن گزارش می دهد که:

«وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنَّا نَحْنُ الْغَالِبُونَ» (5)

چون آیات ما بر آنها خوانده شد گفتند: (1) شنیدیم و اگر بخواهیم همانند آن را می گوئیم. (2) این چیزی جز اساطیر پیشینیان نیست.

تأکید قرآن بر این است که این دو انگاره کفار با هم مربوط است. برخی از ویژگی های کفر و

ص: 7

1- انعام 25؛ اگر همه نشانه های حق را ببینند باز هم به آن ایمان نمی آورند؛ تا آنجا که وقتی به محضر می آیند با تو مجادله و ستیزه می کنند، کافران [از روی لجابت و عناد] می گویند: این [قرآن] جز افسانه های پیشینیان نیست.

2- ابن منظور، لسان العرب 363/4.

3- طباطبایی محمد حسین، المیزان ترجمه موسوی همدانی 72/7.

4- آموزگار، ژاله، تاریخ اساطیری ایران، چاپ هشتم / 3.

5- انفال: 31؛ و هنگامی که آیات ما را بر آنان می خوانند، می گویند: البته شنیدیم [ولی این آیات، مطلب فوق العاده ای نیست] ما هم اگر بخواهیم مانند آن را می گوئیم، این آیات جز افسانه پیشینیان نیست.

الحاد در حالت نفاق، پنهان می شود. اما جالب است که قرآن حتی نسبت به مسلمانان ظاهری غیر متقی و مستکبران نفوذ یافته به جامعه اسلامی و منافقان پرده برداری کرده و گفتمان یکسان جبهه کفر را آشکار می کند:

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (1)

در مقابل در آیه 30 همین سوره نحل می خوانیم:

«وَ قِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَ لَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ» (2)

گاهی سابقه و تکرار حضور انبیاء در ادوار مختلف تاریخ باعث چنین توهمی در ذهن مخالفان ایشان می شود که آنچه که پیام انبیاء است جنبه تاریخی دارد و در نتیجه ساختگی است و نمی توان و نباید عقائد فراتاریخی داشت. قرآن تعبیر ایشان را در سوره مؤمنون اینگونه آورده است:

«لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَ آبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (3)

به ما و پدران ما نیز پیش از این چنین وعده هایی داده شده بود این ها چیزی جز اساطیر پیشینیان نیست .

یعنی چون پدران ایشان هم سابقاً مخاطب رسولان الهی برای توحید و نفی شرک بوده اند و چون پیاپی رسولان الهی آن جوامع را انداز کرده اند و وعده و وعید الهی را متذکر شده اند، ایشان اصالت و فراتاریخی بودن این باورها و عقاید را نفی کرده و تاریخی می شمارند. قابل پیش بینی است که این اصرار و تلاش نظام کفر در خصوص پیامبر اکرم و قرآن کریم و هدایت آن بیشتر است: «وَ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اِكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَحْصِيلاً» (4).

امروز هم شبهات جدید منحرفان و شهوت رانان عرصه شهرت پرستی به همین تعبیرات آغشته است. (5) در تعبیرات ایشان حقایق اسلامی را ابتدائاً تاریخی می شمارند و سپس تاریخ گذشته و عوامانه مربوط به 1400 سال قبل معرفی می کنند. آری طراحان شبهات در آرزوی به موزه سپردن مفاهیم و باورهای فراتاریخی اسلام هستند.

ص: 8

1- نحل: 24؛ و چون به آنها گفته شود پروردگارتان چه چیز نازل کرده؟ گویند افسانه های پیشینیان است.

2- نحل: 30؛ و هنگامی که به پرهیزکاران گویند: پروردگارتان چه چیزی نازل کرد؟ گویند: خیر را [که قرآن هدایت گر است و سراسر آیاتش وحی الهی، است نازل کرد] برای کسانی که نیکی کردند [پاداش] نیکویی در این دنیاست، و همانا سرای آخرت بهتر است، و سرای پرهیزکاران چه نیکوست.

3- مؤمنون: 83 و مشابه آن نمل: 68 .

4- فرقان: 5؛ و گفتند: افسانه های مکتوب پیشینیان است که نوشتن [از روی] آنها را از [نویسندگان] درخواست کرده است و آن [نوشته] ها هر صبح و شام برا و خوانده می شود.

5- نک: سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی / 19 و ایضاً ترکاشوند، امیرحسین، حجاب شرعی در عصر پیامبر / 16 و ایضاً حیدری، کمال، مفاصل الإصلاح في الفكر الشيعي / 45 .

تحقق و ثبوت ذات حق تعالی؛ خروج از حد تعطیل آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

چکیده

آنچنان که مؤلف فقیه و حکیم قرآنی آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمه الله فرموده اند در اطلاق موجود بر باری تعالی معنی اشتقاقی و اتحادی که در باب افعال است ملحوظ نیست و مُسلخ از آن است.

تعیین کنه خدا به حقیقتی که می گویند حقیقت اشیا، است، شرعاً مجاز نیست و محذور جدی عقلی هم دارد چکیده بلکه حتی اگر آن حقیقت را فقط ذات حق تعالی بگویند و خدا را در تحقق به آن حقیقت متفرد هم بدانند چکیده تعبیر از خدا به آن یا تعبیر از آن به خدا جایز نیست، آنچنان که مکتب اصالت وجود در القاء آن کوشیده است.

ولی می توان الله موجود را به معنای ثبوت و تحقق ذات باری که لا یُکشف ولا یُکتنه است گرفت و گفت این گزاره (الله موجود) اخبار از ثبوت و تحقق است به این معنا که خداوند ذی ثبوت و ذی تحقق است. بدیهی است این معنا محقق خروج از حد تعطیل چکیده یکی از دو حدی که توحید پروردگار متعال مبتنی بر خروج از آن هاست می باشد.

کلید واژگان: وجود، موجود، تحقق و ثبوت، ذات، علت و معلول، خلق و مخلوق، تعطیل.

فرق است بین الله وجود و الله موجود

راجع به این که گمان کرده اید از جهت اخبار از کنه فرقی بین (الله وجود) و (الله موجود) نیست و هر دو جمله متضمن تکلم در ذات خدا است باید توضیح بدهیم اگر بگوییم (الله وجود) یا (خدا هستی است) یعنی حقیقته الوجود یعنی کنه او هستی است. بلی اگر وجود را ثبوت و تحقق خارجی شیء بگوییم معنایش حمل نفس تحقق و ثبوت خارجی بر او است، امری که خارجاً تحقق دارد ولی عین شیء و کنه شیء نیست. اما (الله موجود) یا (خدا هست) معنایش این است که الله ثابت و متحقق و

خدا هست و خدا ذی الثبوت و ذی التحقق است. در این جمله چیزی که نیست خبر از کنه و حقیقت ذات موضوع است و اگر وجود را امری حقیقی بدانیم که کنه و حقیقت همه اشیاء است تعبیر از الله موجود موهم ترکیب است مگر اینکه بگوییم وجود و موجود مترادفند. به هر حال در اطلاق موجود بر باری تعالی معنی اشتقاقی و اتحادی که در باب افعال است ملحوظ نیست و منسلخ از آن است.

حاصل اینکه تعیین کنه خدا به حقیقتی که می گویند حقیقت همه اشیا است شرعاً مجاز نیست بلکه اگر آن حقیقت را فقط ذات حق بگویند و خدا را در تحقق به آن حقیقت متفرد بدانند تعبیر از خدا به آن یا تعبیر از آن به خدا جایز نیست.

فرق است بین اینکه گفته شود «الله کنه لایدرک» کنه خدا درک نمی شود، و این که گفته شود «الذی لایدرک کنه هو الله» آنکه کنهش ادراک نمی شود خدا است. وجود او موجود بنابر اصالة الوجود معنایش این است که خدا آن چیزی است که گنهش ادراک نمی شود و بالمطابقه اخبار از تحقق نیست اما بنابر این که معنای وجود ثبوت و تحقق باشد معنای جمله این است که خدا ثابت و متحقق است و اخبار از ثبوت و تحقق است.

به هر حال این مبنای اصالة الوجود توالی بسیار دارد که همه یا بیشتر با ظواهر قرآن مجید و نصوص شرعیه منافات دارد و اگر هم دست و پا کنند در جایی ظاهری و خبر ضعیفی پیدا کنند در برابر آن همه نصوص قابل اعتنا نیست. این حرف ها نه مکتب وحی را تثبیت می نماید و نه حتی بسیاری از فلاسفه را که در عصر ما اکثریت دارند قانع می کند.

در خداشناسی چنانکه مکرر گفته ایم تا همان مرزی که انبیا تبلیغ کردند و بلاغ مبین داشتند باید به معرفت رسید. فراتر از آن قدم گذاشتن یا تضييع عمر و اوقات و عقب ماندن از امور دنیا و آخرت و یا معرض گمراهی است. شما به چند نفر فیلسوف مسلمان که توانسته باشند در میان این گیرودارهای مباحث فلسفی گلیم خود را سالم از آب بیرون بیاورند نگاه نکنید. همه آن ها نمی شوند و اما عرفاء و آنها که عرفان و فلسفه را با هم در آمیختند و این معجون جدید را آوردند نمی توان به هیچ وجه به سلامت فکر و عقیده آنها اعتماد کرد. یکی از کتاب فروشی ها را می شناسم که بیشتر

کتاب هایش کتاب های عرفا است که بیشتر هم سنی هستند و متأسفانه عرفاء به اصطلاح شیعه نیز آن ها را در حد نزدیک به ائمه علیهم السلام تجلیل و احترام می نمایند. این کتاب ها را بخوانید و منصفانه ببینید چه خبر است و تا کجا این گروه از مکتب انبیاء و ائمه علیهم السلام پرت افتاده اند، و با چه اشتغالات واهی خود را سرگرم و امت را از پرداختن به علوم نافع و موجبات ترقی و تکامل دنیا و آخرت بازداشته اند.

در علت و معلول

و اما راجع به نظام علیت و معلولیت که می گوید بر اساس برهان استوار است، اولاً: مگر نظام خالقیت و خلقت و مخلوقیت و جاعلیت و جعل و مجعولیت بر اساس برهان استوار نیست؟ مگر کسی گفته است در ایمان به مبدأ و عالم غیب از عقل و فطرت بی نیازیم؟ این همه آیات بلند و معرفت آموز قرآن همه بیان عالم خلقت و هویت ماسوی الله و مخلوقیت و مجعولیت همه است و در همه عقل و بصیرت و فکر و فطرت بشر بسیج شده است.

و ثانیاً: نظام علیت و معلولیت اگر به این معنی باشد که هیچ پدیده ای بدون پدیدآورنده نیست و به تعبیرات مختلفی که گفته اند مثل این تعبیر خواجه: «الموجود ان كان واجباً والا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل» (1) یا به تعبیرات دیگر که در قرآن مجید و احادیث و نهج البلاغه و اشعار شعراء بسیار است، کامل و تمام است .

قال الله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ». (2)

و قال امیرالمؤمنین (علیه السلام) :

«فَانظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَ اخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ تَفَجَّرِ هَذِهِ الْبِحَارِ وَ كَثْرَةَ هَذِهِ الْجِبَالِ وَ طُولِ هَذِهِ الْقَالَ وَ تَفَرُّقِ هَذِهِ اللَّغَاتِ وَالْأَنْسَنِ الْمُخْتَلَفَاتِ فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَ لَا

ص: 11

1- کشف المراد/217، طبع مصطفوی.

2- طور 35 .

لاخْتِلَافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ وَ لَمْ يَلْجُنُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَ لَا تَحْقِيقٍ لِمَا أُوعُوا وَ هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ» (1).

و قال الامام الرضا (عليه السلام) في جواب من قال له :

«أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكُونَ نَفْسَكَ وَ لَا كَوْنَكَ مِنْ هُوَ مِثْلِكَ». (2).

و قال الشاعر:

ايا عجباً كيف يعصى الاله *** ام كيف يجحده الجاحد

و الله في كل تحريكة *** و في كل تسكينة شاهد

و في كل شيء له آية *** تدل على انه واحد (3)

و شاعري به فارسي مي گويد :

نشايد وجود جهان بي خدا *** چگونه بود بيخدا ابتدا

از اين خفتگان بامداد قدم *** که سر برگرفتي ز خواب عدم

که برنيستان بانگ هستي زدي *** چگونه وجود از عدم آمدی

ببايد يکي هستي خانه زاد *** که بر وي بود جمله را اعتماد

و شاعر ديگر مي گويد :

گدايي را گدايي ميهمان شد *** گدا بهر گدا جوياي نان شد

ز مسکينان کويک نان طلب کرد *** کفي نان از پي مسکين طلب کرد

نشد کارش از آن بيمايگان راست *** که نتوان حاجت الآ از غني خواست

چه در وحدت چه اندر لاتناهي *** دهد امکان به نفی خود گواهي

زهي در وحدت وجود و غنا پيش *** جهان از تو غني و بي تو درویش

گدايان گه کم و گه بيش باشند *** همه بي مایه و درویش باشند

- 1- نهج البلاغه : 85 ، خطبه 185.
- 2- عيون الاخبار 1 / 134 حديث 32، بحار الانوار 3 / 36 حديث 11.
- 3- لا حظ شرح نهج البلاغه 3 / 338 .

ناصر خسرو می گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا *** مشنو محال دهری شیدا را

بنگر بچشم خاطر و چشم سر *** ترکیب خویش و گنبد خضرا را

خط خط که کرد جزع یمانی را *** خوشبو که کرد عنبر سارا را

در این معنی آیات و روایات و کلمات بزرگان و اشعار نغز پر معنای شعرای با معرفت به قدری در نظر است که اگر ادامه دهیم صفحه های بسیار این دفتر را شامل می شود و اما کل آنچه در این باب از انواع بیانات معرفت آموز قرآنی و روایی و نظم و نثر است با ده ها و بلکه صدها کتاب به پایان نخواهد رسید.

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (1)

این ها همه نظام خلقت و عظمت خالق و حاجت و نیاز مخلوق را بیان می کند. همه تراوش عقل بشر است، همه عالم را فعل الهی می دانند و می گویند :

فعلی بس محکم است گیتی و باشد *** فعل محکم دلیل حکمت فاعل

عالم را صنع خدا و ابداع و ایجاد خدا و تجلی خدا با فعلش می دانند. علت و معلول و تجلی ذات و ظاهر و ظهور و مظهر نمی گویند.

تعبیر به علت از خدا و خالق و کسی که انبیاء و رسل خود را رسول و فرستاده او معرفی کرده و او را فاعل این همه افعال اختیاری و ارادی و غیر ایجابی می دانند نارسا است و با آنچه از این اوصاف فهمیده می شود سازگار نیست و به ویژه با آنچه که اساس این اصطلاح بر آن مرتب می نمایند و نظام کار خدا و ربط کاینات را به او تنظیم می کنند و عوالمی که می سازند اگر چه می گویند بر اساس برهان است به قصه ها توهمات اشبه است و خلاصه به تعطیل و مسائل دیگر می انجامد. از علت و معلول اگر عدم اراده و اختیار مفهوم نشود اعم بودن آن از اراده و اختیار و جواز تحقق آن بالا ایجاب فهمیده می شود، در حالیکه از اصطلاح قرآنی خالق و خلقت و مخلوق و جاعل و جعل و مجعول و رازق و ورزق و مرزوق و حافظ و حفظ و محفوظ و مصوّر و تصویر و صورت و ... همه اراده و اختیار و عدم ایجاب مفهوم می شود.

ص: 13

مثل این کلام که از نه‌ایة الحکمه / 276 نقل کرده اید با همان معنای ظاهر از علیت و معلولیت سازگار است و با صاحب اوصاف قرآنی خالق و جاعل و رازق و حافظ و راتق و فاتق و قادر و متکلم در جهتی که بیان شد متصادق المفهوم نیستند. کلام نه‌ایة الحکمه به نقل شما این است :

«الواجب بالذات وجود بحت لا سبیل للعدم الی ذاته و لا یسلب عنه کمال وجودی لان کل کمال وجودی ممکن فانه معلول مفاض من علة و العلل منتهیة الی الواجب بالذات و معطى الشيء لا یكون فاقدًا له فله تعالی کل کمال وجودی من غیر ان یداخله فالحقیقة الواجیة بسیط بحت فلا یسلب عنها شیء... فان قیل لازم ما تقدم من البیان صحة الحمل بینة تعالی و بین کل موجود و کمال وجودی و لازمه عینیة الواجب و الممكن تعالی الله عن ذلك و هو خلاف الضرورة قلنا کلا و لو حمل الوجودات الممكنة علیه تعالی حملا شایعا صدقت علیه بکلتا جهتی ایجابها و سلبها و حیثیتی کمالها و نقصها اللتین ترکبت ذواتها منها فكانت ذات الواجب مرکبة و قد فرضت بسیط الحقیقة هف بل وجدانه تعالی بحقیقته البسیطة کمال کل موجود وجدانه له بنحو اعلى و اشرف من قبیل وجدان العلة کمال المعلول مع ما بینهما من المبینة الواجبة لامتناع الحمل وهذا هو المراد بقولهم (بسیط الحقیقة کل الاشیاء) و الحمل حمل الحقیقة و الرقیقة دون الحمل الشایع، و قد تبین بما تقدم ان الواجب لذاته تمام کلی شیء» (1).

به این بیان عین ایرادی که بیان شد وارد است. در این بیان هر کمال وجودی ممکن معلول مفاض از علت خود است تا منتهی بعلت العلل که واجب بالذات است شود. کمال وجودی ممکن بنابراین بیان معلول است و مفاض از ذات علت نه مخلوق و خلق خالق.

ص: 14

نگرش مکتب وحی به مسأله جبر و اختیار تفاوتی بنیادین با طرح این مسأله فلسفه و عرفان دارد. نویسندگان خود فقیهی متکلم و عقاید شناسی برجسته است و شاید بتوان وی را از معدود عقاید شناسان آگاه به مبانی وحی دانست، دانست در بحث از موضوع جبر و اختیار، حرکت عقلانی و تعقل صحیح را اساس کار دانسته و سخن نهائی در این موضوع مهم اعتقادی را که معرکه آراء متکلمین و فلاسفه است، همان بیان دقیق و استوار وحی می داند و در سلسله دروسی که در مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی قم القا نموده، به بررسی دقیق و موشکافانه این مهم می پردازد. روش وی در استفاده از مدارک و حیانی و نصوص شرعیه همواره متکی به دو قید استحکام سند و روشنی دلالت با تحفظ بر بکارگیری مشی عقلانی و ارائه مطالب با کلامی عاری از تعقید و دشواری های زبانی است. ویژگی مهم نویسندگان تضلع حیرت آور وی بر فلسفه ملاصدرا و عرفان نظری ابن عربی است. نویسندگان خود از مبدعین روش صحیح در گفتگوهای علمی است، ابتدا به بیان فهرست وار مسائل مربوط به جبر و اختیار پرداخته و ضمن مشخص نمودن محدوده بحث، به بیان عقاید فرق مهم کلامی همچون اشاعره و معتزله در این باب پرداخته، آنگاه جبر فلسفی و جبر و اختیار در عرفان را نیز تبیین نموده و سپس به ایضاح دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام در این باره می پردازد. وی با رویکرد تعقل در وحی و استفاده از مستقلات عقلیه، دیدگاه های کلامی شیعه را تحریری نو و بایسته می نماید.

کلید واژگان: جبر فلسفی، اختیار، اراده، علم الهی، دلیل عقلی، دلیل نقلی.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وخير الصلوة والسلام على خير خلقه حبيب إله العالم أبي القاسم محمد وعلى آله آل الله واللعن الدائم على أعدائهم أعداء الله من الآن إلى يوم لقاء الله

پیش از شروع بحث لازم است، مجدداً به روش شایسته و صحیح در پیگیری مباحث اعتقادی متذکر شویم. چنان که بارها تأکید شد پس از قبول وحی براساس تعقل و ضمن حفاظت بر عقل باید بر استفاده از وحی اهتمام بسیار ورزید. افتخار تشیع و حوزه های علمیه به مکتب اهل بیت علیهم السلام است و امتیاز ما، با دیگران مستند بودن معارف ما به کتاب و عترت است پس باید هرچه بیشتر بر بهره گیری از قرآن و حدیث همت گماریم و در ترویج و استفاده از آن حداکثر تلاش را به کار بریم. چنانچه در وحی، مسأله ای بر خلاف درک روشن عقل وجود داشته باشد، مسلماً باید آن را با روش معقول تأویل و توجیه کنیم اما چنین چیزی در وحی وجود ندارد و اگر در مواردی هم چنین چیزی وجود داشته باشد خود وحی پیش از همه و بهتر از همه آن را توجیه کرده است. با این تذکر، بحث جبر و اختیار را پی می گیریم.

در جلسات گذشته، جبر اشعری، جبر فلسفی و قول منتسب به عرفان به طور مفصل مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در این جلسه قول تقویض و ادله آن بررسی خواهد شد و در ادامه به تبیین قول مختار خواهیم پرداخت.

اطلاعات تقویض

واژه تقویض به معنای واگذاری است. این واژه در موارد زیادی استعمال می شود که بسیاری از این موارد با بحث پیش رو تناسبی ندارد.

گاه مراد از تقویض، واگذاری امر آفرینش و روزی دادن به اولیای الهی است. و گاهی منظور واگذاری تشریح، بیان احکام و حلال و حرام است. در برخی روایات به این دو معنا اشاره رفته و در مواردی این معانی از اولیای خدا نفی شده است.

آنچه به بحث ما مربوط است، تقویض به معنای واگذاری قدرت و سلطه بر فعل و ترک به بندگان است به گونه ای که موجب معزول شدن خدای تعالی از اعمال قدرت بر افعال بندگان است حتی گاهی گفته می شود که پس از واگذاری قدرت به بندگان، خداوند در آن محدوده فاقد قدرت است.

قول به تفویض منتسب به معتزله است اما درستی این نسبت جای تأمل دارد و نیازمند بحث و بررسی است.

دلایل قائلان به تفویض و پاسخ آن ها

اشاره

دلیل اول: انسان و همه ممکنات در حدوث خود نیازمند علت و پس از حدوث از علت بی نیاز هستند. به عبارت دیگر حادث در حدوث خود نیازمند علت است، نه در بقاء. بنابراین پس از واگذاری قدرت به انسان، او در افعال خود استقلال دارد و نیازمند علت دیگری نیست. [\(1\)](#)

پاسخ: در جای خود ثابت شده که ذات و حقیقت ممکنات، ذات نیاز و احتیاج است. به عبارت دیگر وابستگی، ذاتی ممکن است پس ممکن هم در حدوث و هم در بقاء خود به علت نیاز دارد.

دلیل دوم: مدح و ذم برای افعال صادر شده از بندگان وقتی معنا دارد که قدرت بر فعل به فاعل آن تفویض شده باشد. [\(2\)](#)

پاسخ: استدلال فوق صرفاً برای نفی جبر کاربرد دارد اما از اثبات تفویض قاصر است. استحقاق مدح و ذم با جبر منافات دارد اما مثبت تفویض نیست، زیرا استناد فعل به عبد، هرگز مستلزم نفی سلطه پروردگار نیست. [\(3\)](#)

دلیل سوم: این دلیل، تقریر دیگری از دلیل دوم است. در این تقریر به جای اس تحقاق مدح و ذم، مسأله ثواب و عقاب مطرح شده که هم استدلال و هم پاسخ آن مشابه استدلال دوم است. [\(4\)](#)

دلیل چهارم: تعلق دو قدرت بر فعل واحد محال است. یعنی یک فعل نمی تواند مقدر دو قدرت باشد. [\(5\)](#)

ص: 17

1- ر.ک محاضرات في أصول الفقه 78/2 .

2- ر.ک: شرح المقاصد 4 / 248 و 252 .

3- در تبیین قول مختار این موضوع به تفصیل بررسی خواهد شد.

4- ر.ک: همان / 252 .

5- المغني في أبواب التوحيد والعدل 109/8-161 .

پاسخ: اینکه فعل تحت قدرت دو قادر باشد هرگز محال نیست بلکه استناد فعل به هنگام تحقق به دو قدرت و دو علت تام استحاله دارد. در این مورد نیز چنانچه دو قدرت در طول یکدیگر باشند و یک قدرت شامل بر قدرت دیگر باشد، استحاله از بین می رود. (1)

نفی تفویض در روایات

در روایات اهل بیت علیهم السلام، قول به تفویض مردود دانسته شده و امامان معصوم علیهم السلام به ابطال آن پرداخته اند. در روایتی مناظره حضرت امام صادق (علیه السلام) با شخصی که قائل به تفویض بوده، بیان شده است. این روایت در ابطال تفویض بسیار گویا و مناسب است.

در «تفسیر عیاشی» می نویسد:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجَمَالِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: بَعَثَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ إِلَى عَامِلِ الْمَدِينَةِ أَنْ وَجِّهْ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَلَا تُهَيِّجْهُ وَلَا تُرَوِّعْهُ وَأَفْضِ لَهُ حَوَائِجَهُ. وَقَدْ كَانَ وَرَدَ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ رَجُلٌ مِنَ الْقَدَرِيَّةِ فَحَصَرَ جَمِيعَ مَنْ كَانَ بِالشَّامِ فَأَعْيَاهُمْ جَمِيعاً فَقَالَ: مَا لِهَذَا إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ فَكَتَبَ إِلَى صَاحِبِ الْمَدِينَةِ أَنْ يَحْمِلَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ إِلَيْهِ، فَأَتَاهُ صَاحِبُ الْمَدِينَةِ بِكِتَابِهِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام): إِنِّي شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا أَقْوَى عَلَى الْخُرُوجِ وَهَذَا جَعْفَرُ ابْنِي يَقُومُ مَقَامِي فَوَجِّهْهُ إِلَيْهِ، [فَوَجِّهْهُ إِلَيْهِ].

فَلَمَّا قَدِمَ عَلَى الْأُمَوِيِّ أَرْزَاهُ لَصِدِّ غَرِهِ وَكَرِهَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقَدَرِيِّ مَخَافَةَ أَنْ يُغْلِبَهُ، وَتَسَامَعَ النَّاسُ بِالشَّامِ بِقُدُومِ جَعْفَرٍ لِمَخَاصِمَةِ الْقَدَرِيَّةِ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ اجْتَمَعَ النَّاسُ بِخُصُومَتَيْهِمَا.

ص: 18

1- این موضوع نیز در تبیین قول مختار بررسی خواهد شد.

فَقَالَ الْأُمَوِيُّ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنَّهُ قَدْ أَعْيَانَا أَمْرُ هَذَا الْقَدْرِيِّ وَإِنَّمَا كَتَبْتُ إِلَيْهِ لِأَجْمَعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ فَإِنَّهُ لَمْ يَدَعْ عِنْدَنَا أَحَدًا إِلَّا خَصَمَهُ. فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَكْفِينَاهُ.

قَالَ: فَلَمَّا اجْتَمَعُوا قَالَ الْقَدْرِيُّ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): سَلْ عَمَّا شِئْتُمْ. فَقَالَ لَهُ أَقْرَأْ سُورَةَ الْحَمْدِ. قَالَ: فَقَرَأَهَا وَقَالَ الْأُمَوِيُّ وَأَنَا مَعَهُ مَا فِي سُورَةِ الْحَمْدِ غَلَبْنَا إِيَّاكَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ -

قَالَ: فَجَعَلَ الْقَدْرِيُّ يَقْرَأُ سُورَةَ الْحَمْدِ حَتَّى بَلَغَ قَوْلَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: قَفْ مِنْ تَسْتَعِينُ وَمَا حَاجَتُكَ إِلَى الْمَثُونَةِ [الْمَعُونَةِ] إِنَّ الْأَمْرَ إِلَيْكَ.

فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. (1)

حسن بن محمد جمال از برخی اصحاب نقل کرده است که: عبد الملک بن مروان پیکی را به کارگزار مدینه فرستاد بر اینکه محمد بن علی (علیه السلام) را به پیش من بفرست و مواظب باش او را تهییج نکنی و نترسانی و خواسته های او را برآور. [زیرا] مردی از قدریه به حضور عبد الملک رسیده بود همه متکلمانی که در شام بودند [برای مناظره با وی] حاضر شدند ولی او همه را مغلوب و در مانده کرده. پس گفت کسی به جز امام محمد باقر (علیه السلام) توانایی مقابله با وی را ندارد. بنابر این به کارگزار مدینه نوشت که امام باقر (علیه السلام) را نزد وی بفرستد. کارگزار مدینه با نامه خلیفه نزد آن حضرت شرفیاب شد [و پیغام خلیفه را به حضرت رسانید] امام باقر (علیه السلام) فرمود: من پیر و سالخورده ام و توان خروج از مدینه را ندارم. این جعفر فرزندم و قائم مقام من است. پس امام صادق (علیه السلام) را به سوی خلیفه روانه کرد. وقتی امام صادق (علیه السلام) نزد خلیفه رسید وی ایشان را به خاطر جوانی خوار و کوچک شمرد و به جهت ترس از شکست آن حضرت در مقابل قدری، دوست نداشت آن دو را یکجا جمع کند. و خبر تشریف فرمایی آن حضرت به گوش

ص: 19

مردم رسید چون صبح شد مردم برای [مناظره آن دو] جمع شدند خلیفه اموی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: این قدری ما را عاجز و درمانده کرده است و من به پدرت نوشتم که بیاید و من آن دو را [برای مناظره] جمع کنم. کسی از ما نمانده مگر اینکه این مرد بر او پیروز شده است. امام صادق (علیه السلام) فرمود: همانا خداوند بر ما کفایت می کند. هنگامی که آنها جمع شدند، قدری به امام صادق (علیه السلام) گفت: هر چه می خواهی سؤال کن. امام (علیه السلام) فرمود: سوره حمد را قرائت کن. آن مرد سوره حمد را خواند. خلیفه اموی گفت: من با آن قدری همراه هستم در سوره حمد چیزی در ردّ او نیست. ما مغلوبیم. انا لله و انا الیه راجعون.

آن مرد سوره حمد را خواند تا به آیه شریفه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» رسید. امام (علیه السلام) به او فرمود: بس است، از چه کسی کمک می خواهی؟ و چه نیاز به کمک و یاری داری؟ همه چیز در دست توست. پس آن که کفر می ورزید، مبهوت و مات شد و خداوند ستمکاران را دوست ندارد.

امر بین امرین

مسأله بعدی بحث «امر بین امرین» است که از آن به اختیار» تعبیر می شود. «امر بین امرین» قول مختار و حق است که آیات شریفه قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام خیلی روشن به آن دلالت دارد. همچنین ارسال رسل، انزال کتب، تکلیف، امر و نهی، ثواب و عقاب با اختیار معنا می یابد، اما چنان که پیشتر بیان شد این امور با قول به جبر اشعری، جبر فلسفی و عرفانی بی معنا است. از سوی دیگر قول به تقویض مستلزم معزول شدن خداوند از سلطه بر فعل بندگان است. پس نه قول به جبر با همه اقسامش صحیح است و نه قول به تقویض بلکه حق در امر بین الامرین است.

بر اساس آیات و روایات و وجدان، خداوند متعال به انسان اختیار عطا فرموده و قدرت و سلطه بر فعل و ترک بخشیده است و با توجه به اینکه بندگان حقیقتاً در حدود و بقاء نیازمند و وابسته به خدای تعالی هستند پس در اعطای «اختیار» نیز آن به آن و لحظه به لحظه محتاج و نیازمند هستند و در هیچ آنی استقلال ندارند در

نتیجه افعال صادره از انسان حقیقتاً به وی منتسب است؛ چرا که از اختیار او نشأت گرفته است و حقیقتاً تحت سلطه و اراده خداوند است؛ چرا که اعطای «اختیار» آن به آن از سوی خدای تعالی صورت می‌گیرد و هرگاه خدا اراده کند می‌تواند آن را سلب کند.

با این تصویر بر سلطه خدای تعالی حفاظت شده است پس تفویضی در کار نیست و نیز اختیار و قدرت خلق بر افعالشان ثابت شده است پس جبری در کار نیست.

«اختیار و آزادی انسان در افعال» در آیات قرآن

از آیات فراوان به صورت کلی اختیار انسان در افعالش استفاده می‌شود. در اینجا برخی از آنها ذکر می‌شود:

1. آیاتی که به صورت کلی به اختیار انسان‌ها اشاره دارند:

خدای تعالی می‌فرماید:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (1).

هیچ اجباری در دین نیست همانا راه درست و هدایت از گمراهی روشن شده است.

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (2).

همانا ما او را به راه درست هدایت کردیم چه اینکه شکر گزار باشد و یا کفر بورزد.

«فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى» (3).

اما آن کسی که ببخشد و پرهیزکار باشد و عمل نیک را تصدیق کند ما راه او را برای راحتی هموار و آسان می‌کنیم.

ص: 21

1- بقره: 256.

2- انسان: 3.

3- لیل: 5-10.

2. آیاتی که در آنها وعده و وعید مطرح شده است

«الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ»؛

امروز هر نفسی [انسانی] سزای کارهایی را که انجام داده است می گیرد .

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»؛

هر کس از یاد من روی گرداند حتماً برای او زندگی سخت و مشقت باری خواهد بود.

«الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»؛

امروز سزای اعمالی را که انجام می دادید می بینید .

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتَهُمْ وَأَوْلِيكَ هُمُ الضَّالُّونَ»

همانا کسانی که بعد از ایمان آوردن کافر شدند آنگاه بر کفر خود افزودند هرگز توبه آنان پذیرفته نمیشود و آنان گمراه شدگانند .

«وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ

تَخْتَلِفُونَ»

کسی بارگناه دیگری را به دوش نمی کشد سپس بازگشت شما به سوی پروردگارتان می باشد و خداوند شما را از آنچه درباره آن اختلاف می کردید، آگاه می سازد.

«هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»

آیا پاداشی به غیر از آنچه عمل می کردید می بینید؟

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»

هر کس عمل نیکی انجام دهد پس برای او پاداشی ده برابر خواهد بود. مسلماً وعده و وعید وقتی معنا دارد که انسان حقیقتاً بر فعل و ترک سلطه داشته باشد.

3. آیاتی که در آنها، کفر مذمت شده است:

«كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

چگونه به خداوند کافر میشوید در حالیکه مرده بودید پس شما را زنده کرد سپس شما را می میراند و بعد زنده می کند آنگاه شما به سوی او برگردانیده می شوید .

«وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا»

مردم را بعد از آن که [از جانب خداوند] هدایت بر مردم آمد، چیزی آنها را از ایمان آوردن باز نداشت مگر اینکه گفتند آیا خداوند بشری را برای پیامبری مبعوث کرده است؟

«قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»

خداوند فرمود ای ابلیس چه چیزی مانع تو از سجده بر او می شده است که با دست هایم او را آفریده ام آیا استکبار ورزیده ای یا از برتری جویان هستی؟

«وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا»

بر آنان چه می شد اگر ایمان به خدا و روز قیامت می آوردند و انفاق می کردند از آنچه که خداوند به آنان روزی داده است و خداوند بر آنان آگاه است .

«وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمَلُونَ»

به حق لباس باطل نپوشانید و حق را کتمان نکنید در حالی که می دانید .

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»

ص: 23

[ای پیامبر] بگو ای اهل کتاب چرا مؤمنان را از راه خدا باز می دارید و راه کج در پیش می گیرید در حالیکه شاهدید و خداوند از آنچه که عمل می کنید غافل نیست.

مذمت از کفر نیز نیز نشانه اختیار است.

4. آیاتی که به آزادی انسان در انتخاب دلالت دارد:

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...»

هر کس بخواهد ایمان می آورد و هر کسی بخواهد کافر می شود ...

«.. اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»

... هر چه را که می خواهید انجام دهید همانا او به آنچه عمل می کنید بینا است.

«إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»

همانا این یادآوری است هر کس بخواهد به سوی خداوند راهی را در

پیش می گیرد .

5. آیاتی که انسان را به کار خیر دعوت می کند:

«سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ

لِلْمُتَّقِينَ»

بشتابید به سوی غفران پروردگارتان و بهشتی که عرض آن به اندازه آسمان ها و زمین است و برای پرهیزکاران مهیا گردیده است.

«... اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...»

... فرمایش خداوند و پیامبرش را اجابت کنید زمانی که شما را می خوانند به آنچه شما را زنده می کند ...

«... أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ...»

دعوت دعوت کننده الهی را جواب دهید و به او ایمان بیاورید تا از گناهان شما درگذرد.

6. آیاتی که به استغفار اولیاء و بندگان خدا دلالت دارد :

«قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»

آن دو گفتند پروردگارا، ما به خودمان ظلم کردیم اگر بر ما نبخشی و بر ما رحم نکنی حتماً از زیانکاران می شویم .

«... سُبْحَانَكَ إِلَهِي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»

... خداوندا تو منزهی به درستی که من از ستمگران بودم.

«رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْأَلُكَ مَعَ سَلِيمَانَ اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» پروردگارا همانا بر خود ظلم کردم و [الآن] با سلیمان به خداوندی که پروردگار عالمیان است ایمان آوردم .

«حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ»

تا زمانی که یکی از آنها را مرگ دریافت گفت پروردگارا مرا برگردان.

«أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»

یا بگویی آن زمانی که عذاب الهی را ببینی اگر دوباره به من زندگی داده شود از نیکوکاران می شوم.

«اختیار و آزادی انسان در افعال» در احادیث

حدیث اول

امام صادق (علیه السلام) می فرماید :

إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدَرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ.

وَرَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مُفَوَّضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ وَهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ. وَرَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ وَمَا يُطِيقُونَ وَ لَمْ يَكْلِفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وَإِذَا أَحْسَنَ عَبْدُ اللَّهِ وَإِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللَّهُ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِالْبُغْ (1).

ص: 25

همانا مردم در قدر به سه دسته اند : یکی بر این باور است که خداوند متعال مردم را بر گناهان مجبور کرده است. پس او با این سخن خود به خداوند ستم کرده و کافر است.

و یکی قائل است که کار به او تقویض شده است او نیز خداوند را در سلطنت اش سست و سبک می انگارد پس او هم کافر است.

و سومی معتقد است که خداوند بندگان را به آنچه توان دارند مکلف ساخته و بر آنچه تاب و توان ندارند مکلف نفرموده است اگر کار نیک انجام داد خدا را می ستاید و اگر بدی کرد از خدا طلب استغفار می کند چنین شخصی مسلمانی است بالغ .

حدیث دوم

امام رضا (علیه السلام) می فرماید :

«أَلَا أُعْطِيكُمْ فِي هَذَا أَصْلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلَا يُخَاصِمُونَ عَلَيْهِ أَحَدًا إِلَّا

كَسَرْتُمُوهُ ؟

قُلْنَا: إِنْ رَأَيْتَ ذَلِكَ. فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعْصَ بِغَلْبَةٍ وَ لَمْ يُهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ. هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادًّا وَلَا مِنْهَا مَانِعًا وَإِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ وَ إِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ.

ثُمَّ قَالَ (عليه السلام): مَنْ يَضْبُطْ حُدُودَ هَذَا الْكَلَامِ فَقَدْ خَصَّمَ مَنْ خَالَفَهُ» (1).

آیا در این مورد برای شما اصلی را بیان کنم تا اختلاف نکنید و بر مبنای آن اصل کسی با شما مخاصمه نمی کند مگر اینکه او را شکست دهید؟

گفتیم اگر مصلحت می دانید بفرمایید. امام (علیه السلام) فرمود: همانا خداوند عزوجل هرگز به اجبار اطاعت نشده است و با زور و غلبه بروی معصیت نشده است.

در پادشاهی خود بر بندگان اهمال و سستی نکرده است او بر آنچه به بندگان تملیک کرده مالک است و بر قدرتی که به مردم عطا کرده تواناست پس اگر بندگان به اطاعت و

ص: 26

بندگی خداوند تن دهند خداوند مانع اطاعت آنها نشده و از آن جلوگیری نمی کند و اگر تن به معصیت خداوند دادند، چنانچه بخواهد از انجام آن مانع می شود و اگر حائل و مانع معصیت مردم نشد و آنها آن را انجام دادند پس خداوند وارد کننده آنها به گناه نبوده است.

سپس آن حضرت فرمود: هر کس محدوده این سخن را نگهدارد مخالفتش را شکست خواهد داد.

در ابتدای این حدیث امام (علیه السلام) می فرماید: اگر مطلب را درست دریافت کنید پس از این با هر که در این زمینه بحث کنید پیروز خواهید شد. این موضوع در احادیث کمی دیده می شود و از اهمیت فوق العاده استدلال ارائه شده در آن حکایت دارد.

حدیث سوم

حضرت امام هادی (علیه السلام) از حضرت سید الشهداء (علیه السلام) نقل می کند:

«دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) فَقَالَ: أَخْبِرْنَا عَنْ خُرُوجِنَا إِلَى أَهْلِ الشَّامِ أَبْقِضَاءَ مِنَ اللَّهِ وَقَدَرًا؟

فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): أَجَلٌ يَا شَيْخُ فَوَ اللَّهُ مَا عَلَوْتُمْ تَلْعَةً وَلَا هَبَطْتُمْ بَطْنَ وَاذِلًّا أَبْقِضَاءَ مِنَ اللَّهِ وَقَدَرًا.

فَقَالَ الشَّيْخُ: عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ.

فَقَالَ مَهْلًا يَا شَيْخُ، لَعَلَّكَ تَظُنُّ قِضَاءً حَتْمًا وَقَدَرًا لِأَزْمَاءِ، لَوْ كَانَ كَذَلِكَ

لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالتَّهْيُ وَالرَّجْرُ وَلَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَ

وَالْوَعِيدِ وَلَمْ تَكُنْ عَلَى مُسِيءٍ لَائِمَةً وَلَا لِمُحْسِنٍ مَحْمَدَةً، وَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِاللَّائِمَةِ مِنَ الْمَذْنِبِ وَالْمَذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ، تِلْكَ مَقَالَةُ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ وَخُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَقَدَرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَمَجُوسِيهَا. يَا شَيْخُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَلَّفَ تَخْيِيرًا وَنَهَى تَحْذِيرًا وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا وَلَمْ يُعْصِ مَغْلُوبًا وَلَمْ يُطْعِ مُكْرَهًا وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (1)

ص: 27

مردی از اهل عراق به حضور امیرالمؤمنین (علیه السلام) شرفیاب شد و گفت: از قیام ما بر علیه شامیان خبر بده آیا با قضا و قدر الهی بوده است؟

امیرالمؤمنین (علیه السلام): فرمود: آری ای شیخ پس به خدا قسم از تپه ای بالا نرفتید و به هیچ بیابان و دشتی فرود نیامدید مگر اینکه به قضا و قدر الهی بوده است.

شیخ عرض کرد: ای امیرالمؤمنین رنج و مشقت خود را نزد خدا می پندارم [و مزدی ندارم] حضرت فرمود: آرام ای شیخ، گو اینکه گمان می کنی مراد من قضای حتمی و قدر لازم است اگر اینگونه باشد پاداش و کیفر و امر و نهی و منع باطل است و وعد و وعید بی معنا می شود و بر گناهکار ملامت نیست و بر نیکوکار ستایشی نخواهد بود و هر آینه نیکوکار شایسته سرزنش خواهد بود تا گناهکار و گنهکار نسبت به نیکوکار از نظر نیکی شایسته تر خواهد بود. این، سخن بت پرستان و دشمنان خداوند رحمان و پیروان قدریه و مجوسان این امت است.

ای شیخ همانا خداوند عزوجل مردم را با [اعطای] اختیار مکلف کرده و به واسطه تحذیر از معاصی نهی کرده است و بر [عمل] کم [پاداش] زیاد بخشیده .

خداوند به واسطه مغلوبیت، عصیان نمی شود و از روی اجبار اطاعت نمی گردد و آفرینش آسمان ها و زمین و آنچه بین آن هاست، باطل نیست این قول اعتقاد کسانی است که کافر شده اند وای بر کسانی که کفر ورزیدند از آتش.

در این حدیث امام (علیه السلام) می فرماید: با قول به جبر لازم می آید به گناهکاران نسبت به اطاعت کنندگان ثواب بیشتری داده شود چون گناهکار با اینکه در فعل خود مجبور بوده در عین حال مذمت ها و لعن ها را نیز تحمل کرده است.

س: اینکه فرمودید خداوند مانع کار خیر نمی شود چگونه با سلب توفیق قابل جمع است؟

ج: سلب توفیق به خاطر عمل خود شخص است و نمی توان گفت خدا از کار خیر مانع شده است.

س: چرا خداوند گاهی مانع فعل شر می شود؟

ج: ممکن است به واسطه کار خیر شخص یا دعای خیر کسی، خداوند در حق بنده مؤمن خود چنین کند .

س: آیا خداوند عالم خلقت را به گونه ای طراحی نکرده است که به خاطر برخی افعال از بندگان سلب توفیق شود؟ یعنی سلب توفیق طراحی خداوند است و خداوند از کار خیر مانع شده است.

ج: خداوند در تمام کارها دخل و تصرف دارد و همه امور طبق تقدیر الهی است.

س: هم توفیق از خداوند متعال است و هم سلب توفیق مستند به خداست؟

ج: بر اساس روایتی که مطرح شد خدا به عبد قدرت داده و او را تکلیف کرده است و چنانچه عبد بر طاعت تصمیم گیرد خداوند مانع او نمی شود و اگر بر معصیت تصمیم گرفت ممکن است از باب فضل مانع شود و اگر هم مانع نشد معصیت فعل عبد است. شما می فرمایید سلب توفیق به دلیل معصیت عبد به منزله مانع شدن از کار خیر توسط خدای تعالی است و خداوند نظام عالم را به گونه ای طراحی کرده است که در اثر معصیت مانع کار خیر عبد گردد پاسخ این است که عامل سلب توفیق و منشأ بی توفیقی فعل خود عبد بوده است.

س: فرض بر این است که شخص اگرچه معصیتی انجام داده است اما بر انجام کار خیر نیز به طور جدی مصمم بوده است و خداوند علی رغم تصمیم جدی عبد بر کار خیر مانع او شده است. این نکته با امر «بین امرین» سازگارتر است .

ج: خداوند نه در طاعت و نه در معصیت کسی را مجبور نمی کند و سلب توفیق به خاطر تأثیر و تأثر افعال مختلف بندگان بر یکدیگر است و منظور حدیث این است که خداوند مستقیماً مانع کار خیر نمی شود اما ممکن است مستقیماً مانع فعل شر گردد.

س: آیا قضا و قدر با اختیار سازگار است؟

ج: قضا و قدر چند معنا دارد گاهی به معنای اموری است که خداوند به جهت امهال و امتحان برای فرد تقدیر می کند. این امور اجباری است خدای تعالی می فرماید:

«وَلَنْبَلُوَكُمْ شَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ

الْثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (1)

اما معنای دیگر قضا و قدر اندازه گیری و تقدیر افعال است و بر اساس خواست خود عبد، آنچه مناسب اوست تقدیر می شود. یعنی اگر عبد بر نیکی مصمم باشد خداوند بر او خیر تقدیر می کند و اگر تصمیم بر بدی داشته باشد شرّ برای او تقدیر می شود.

ص: 30

جریان روشنفکری که به گفته بعضی بزرگان از ابتدا در ایران بیمار متولد شده است دیرپست که علاوه بر حرکت برضد منافع میهنی و مصالح ملی، ایمان و اعتقاد و اخلاق مردم خصوصاً طبقه تحصیل کرده جامعه را به مخاطره افکنده است.

روشنفکری، و به طور ویژه روشنفکری دینی که باید بر اساس رسالت پیش تعریف شده از خود به دنبال درمان دردهای اجتماعی و ناهنجاری های فرهنگی جامعه با تکیه بر موارث دینی و ملی و ظرفیت های تمدنی آن جامعه باشد، اکنون با طرح مباحثی که هیچ ظرفیت علمی و عقلی برای طرح شدن به عنوان یک نظریه را ندارد از رسالت خویش فاصله گرفته و به جریانی دین ستیز و عقل گریز بدل گردیده است. روشنفکران با دیدگاه های دین ستیزانه شان در دهه های اخیر که خود معلول عدم درک صحیح از بافت جامعه شیعی ایران و مقتضیات فرهنگی و تربیتی آن است تا کنون در ارائه شفاف یک مانیفست یا یک الگو برای پر کردن نیازهای اعتقادی و خلأهای معرفتی که به زعم آنها دین در تأمین و تدارک آن ناموفق بوده، موفق نشده اند بلکه با خیالبافی های روشنفکرانه و تئوری پردازی های غیر واقع گرایانه که هیچ نسبتی با وضع موجود در جامعه ندارد و هم با تربیت دینی متکی به وحی با پیشینه ای به درازای 15 قرن بیگانه است، هر چه بیشتر سبب گمراهی و سرگشتگی مردم در رسیدن به تراز زندگی معنوی و سعادت‌مندانه شده اند. در گفتگویی از دکتر سید یحیی یثربی استاد ممتاز فلسفه و عرفان و از پیشگامان تفکر انتقادی در دوره معاصر که از شاگردان برجسته علامه طباطبایی بوده است، تقاضا کردم دیدگاه های خود را درباره آنچه جریان روشنفکری در ایران نام دارد بیان دارند.

مطلب ذیل مقاله ای است که ایشان در نقد آراء محمد مجتهد شبستری بطور اجمال مرقوم داشته اند.

کلید واژگان: روشنفکری، محمد مجتهد شبستری، وحی، قرائت نبوی، تأویل، قرآن.

محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری (1315 ش) تحصیل کرده حوزه علمیه قم می باشد. وی از سال 48 تا 57 مدیر مرکز اسلامی هامبورگ آلمان بود. در این فرصت، وی با آموختن

زبان آلمانی با فلسفه جدید و الهیات مسیحی از نزدیک آشنا شد. او در این مدت برای شرکت در سمینارها و کنفرانس های بین المللی فلسفی و الهیاتی و سخنرانی در آنها بارها به کشورهای مختلف اروپایی، عربی و آمریکا سفر کرد و با شخصیت های برجسته مسیحی، یهودی، بودایی و مسلمان در نقاط مختلف جهان به گفتگو نشست و با آنان درباره چالش های علم و فلسفه جدید با الهیات ادیان بزرگ جهان تبادل نظر کرد.

وی پس از انقلاب اسلامی به ایران آمده و در دانشکده الهیات دانشگاه تهران به تدریس و مطالعه پرداخت و چند سال بعد بحث هایی را درباره تفسیر هرمنوتیکی قرآن مطرح کرد. وی این نظریه را مطرح کرد که قرآن کریم، «کلام نبوی» پیامبر اسلام است، و لذا قرآن «محصول» وحی است، نه خود وحی، و قرآنی است توحیدی از جهان در «پرتو» وحی. محمد مجتهد شبستری. «قرائت نبوی از جهان»

سخنان وی با مخالفت های بسیاری روبه رو شد ولی او همچنان به بحث های خود ادامه داده و می دهد و درباره نظریه هایش تاکنون چندین کتاب و مقاله منتشر کرده است.

مجتهد شبستری یک ویژگی خاص دارد و آن اینکه انسانی است آرام و به دور از حالت فرصت طلبانه در جهت کسب مال یا جاه و یا مرید؛ از جمله چندان وارد حوزه اپوزسیون مآبی نشده است؛ یعنی با جناح مخالف هم صدا نشده و تنها به اظهار نظر علمی خود مشغول بوده است؛ اما بحث های وی همانند بحث های همفکران دیگرش چندان منسجم و دقیق نیست و از نظر مبانی و استدلال در موارد زیادی ضعیف و نارسا می باشد. از نظر نتیجه بخش بودن نیز، بی تردید، چندان موفق نخواهد بود. زیرا، کار او نیز مانند کار همفکران دیگرش اشکالاتی دارد که به چند مورد اشاره خواهیم کرد:

1- نداشتن مبانی و اهداف فکری

این افراد که در اندیشه آن هستند که کار علمی کرده، نظری بدهند، چندان توجهی به مبانی و اهداف این کار ندارند. از جمله اینکه هر نظریه جدیدی نیازمند زمینه فکری است. ما که کوچکترین حرکتی در علوم انسانی نکرده ایم، چگونه می توانیم نظریه جدید داشته باشیم؟ در حالیکه این بحث ها در غرب نتیجه یک تحول بنیادی است و آن تحول بنیادی، تحول ذهن متفکران غربی است. هوایما یک واقعیت است، چنانکه مرکز نبودن زمین یک واقعیت است. اما ما نمی توانیم بدون داشتن ذهن

پیشرفته صنعت هواپیما داشته باشیم یا آثار مرکز دانستن زمین را از ذهن خود دور سازیم.

2- نداشتن زمینه و نیاز

همزمان با عبور از سده های میانه و از میان رفتن سیطره مسیحیت کاتولیک، کتاب مقدس از زیر سایه کلیسا خارج شد و به میان مردم آمد. در این زمان که مردم برای خواندن و فهم کتاب مقدس به آزادی رسیده بودند، نیاز به قواعدی بود تا از هرج و مرج در تفسیر پیشگیری کند و به خوانندگان، برای فهم درست و درک معنای اصلی متون راهکاری نشان دهد. شلایرماخر و ویلهلم دیلتای دو تن از دانشمندان این دوره بودند که اصول اولیه دانش تأویل شناسی را در سده نوزدهم بنیان گذاردند. این دو معتقد بودند که یک معنای غایی و یک فهم نهایی از اثر وجود دارد؛ وظیفه مفسر است که با شناخت اثر، بررسی نشانه های درون متنی و اصلاح روش تفسیر تلاش کند تا بدان «معنای نهایی» دست یابد. (ساختار و تأویل متن، بابک احمدی / 535).

این افراد تلاش می کردند تا مشکل کلیسا را حل کنند و با توسل به تأویل و تفسیر می خواستند به اشکالات محتوایی کتب مقدس پاسخ بدهند. اما در جامعه ای که هیچ اتفاقی نیفتاده است و حتی ابن سینا و غزالی را نقد کردن دشوار است، چه نیازی به بحث های این چنینی است؟ به همین دلیل، بحث های مجتهد شبستری از انسجام و استحکام برخوردار نبوده، مشکلی حل نکرده و راهی نمی گشاید.

3- بی توجهی به سابقه بحث

متفکران ما، پیش از این درباره وحی سخنانی گفته اند که نسبت به سخنان غربیان کارآمدتر و بهتر می باشند. مجتهد شبستری و دیگران گرچه ممکن است از آنان اثر پذیرفته باشند، اما عملاً هیچ اشاره ای به نظرات آنان نمی کنند، مثلاً ابن سینا. (1)

چرا به جای توجه دادن به نظرات ابن سینا و عرفای اسلام، بحث وحی را مطرح

ص: 33

1- قابل توجه خوانندگان محترم اینکه خود نظرات ابن سینا و دیگر بزرگان فلسفه و عرفان درباره وحی به دلیل نا آشنایی باور نکردنی آنها با تراش حدیثی صحیح و نیز تاریخ اسلام صحیح محل تأمل و شایسته نقد علمی و دقیق است و اصولاً سخن گفتن در این موارد از صلاحیت آنها و از حوزه تخصصی آنها خارج است. این یکی از چند دللیلی است که روشن فکران نیز بخاطر آن از بحث در این حیطه ممنوع هستند.

می‌کنند و بلافاصله با نادیده گرفتن سنت موجود خود، به تقلید از غرب می‌پردازند؟ شاید اصلاً خبر ندارند که در جهان اسلام هم درباره وحی و حقیقت آن بحث‌ها شده و نظرها داده‌اند.

در اینجا بد نیست به برخی از دیدگاه‌های مجتهد شبستری دقت کرده آنها را مورد بررسی قرار دهیم؛ (1).

مجتهد شبستری در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین ادعا می‌کند که سخن خداوند آن است که افق گشا باشد، خواه از دهان نبی شنیده شود یا انسانی دیگر: «سخن افق گشا حیرت‌زاست. دانش حیرت‌زا نیست، معلومات تکان‌دهنده نیستند، وضع متناقض نما تکان‌دهنده است. انسان وقتی که هم بداند و هم نداند، هم بفهمد و هم نفهمد دچار حیرت می‌شود. این حیرانی نوعی مستی است، نه گیجی. در چنین وضعیتی از حیرت، سخنی از دهان هر کس که شنیده شود، سخن خداوند است».

این سخنان به ظاهر بی‌معنی و خیالی در الهیات مسیحی راه حل است، آن هم نه راه حل منطقی، بلکه راه حلی از سر ناچاری و از باب چنگ زدن انسان در حال غرق شدن به هر دستاویزی. وقتی که اصول مسیحیت نامعقول هستند و ایمان مسیحی باوری در عین ناباوری، و تسلیمی در کمال شک و تردید است، جز اینگونه سخنان چه می‌توان گفت؟ وقتی که خدا، مجموع پدر و پسر و روح القدس است و هیچ انسانی در اینباره توضیحی ندارد و چیزی از آن نمی‌فهمد، طبعاً راهی جز توصیه به حیرت و داد سخن دادن از ارج و منزلت آن نخواهند داشت.

در عرفان هم کار بدین منوال است و لذا شرط اول قدم آن جنون است!

اما آیا اسلام هم چنین است؟ آیا در اسلام هم حیرت را بزرگ داشته و ارج نهاده‌اند؟ مسلماً نه برای نمونه نگاهی به قرآن کریم بیندازیم در هیچ جای این کتاب که اتفاقاً شبستری نیز مرجعیت آن را پذیرفته است، به حیرت تصریح یا اشاره نشده است.

ص: 34

1- منبع تمام مطالب این قسمت، کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین محمد مجتهد شبستری، تهران طرح نو، چاپ اول، 1379 می باشد.

تنها موردی که این واژه در قرآن به کار رفته، آیه 71 سوره انعام است که در آن حیرت صفات کسانی است که شیطان آنان را گمراه کرده باشد و به دنبال خدایانی افتاده باشند که سود و زبانی ندارند و این حیرت غیر از آن حیرانی است!

به هر حال این واژه تنها همین یک بار و با این معنی در قرآن به کار رفته است، در حالی که واژه و مفهوم تعقل، علم، فهم، تفکر، شعور و از همه بالاتر ایمان، یعنی باور به حکم عقل و اندیشه صدها بار در قرآن کریم آمده اند.

علاوه بر قرآن، در سنت نبوی هم چنین سفارشی وجود ندارد که بگوید حیرت باید بر عقل و اندیشه و فهم برتری داشته باشد. تنها یک نمونه ذکر می‌کنم و آن اینکه در معجم احادیث هفت جلدی که واژه‌های احادیث^۱ نه کتاب معتبر اهل سنت را فهرست کرده است، حتی یک مورد حیرت مطرح نشده است، در حالیکه واژه‌های مربوط به عقل و تعقل و اندیشه و تفکر در سراسر سنت نبوی حضور دارند.

ایشان که مروج روشن اندیشی است، با کدام مبنا و منطق، «حیرت» را به جای «تعقل»، «ایمان»، «یقین»، «تفکر»، «هدایت» و امثال این‌ها می‌گذارد؟ معلوم است که چنین کاری به هر دردی بخورد، به درد معرفت و اندیشه نخواهد خورد.

اشکالات دیگری هم می‌توان به ایشان گرفت از جمله مهم‌ترین مسئله‌ای که به آن اشاره کرده‌اند و البته در عنوان کتاب هم آمده است، قرائت رسمی از دین است.

این قرائت رسمی چیست؟ شبستری در این باره می‌گوید: «قرائت رسمی از دین، قرائتی است که از رسانه‌های وابسته به حکومت ابلاغ می‌شود».

در اینجا چند سؤال پیش می‌آید:

1- آیا هر قرائتی که از رسانه‌های وابسته به حکومت اعلام شود در همه کشورهای دنیا، قرائت رسمی است؟ یا این تعریف فقط کشورهای اسلامی را در بر می‌گیرد؟ یا اینکه فقط در مورد ایران کنونی صادق است؟

2- آیا هر جناحی با هر طرز فکری اختیار رسانه‌ها را به دست گرفت، قرائت او رسمی می‌شود؟

3- آیا هر قرائت رسمی بحران‌زا می‌شود؟ آیا قرائت پیشنهادی ایشان هم اگر رسمی شود، بحران‌زا می‌شود؟

4- آیا قبل از ایشان، هیچ محققى چنین تعریفى از قرائت رسمى مطرح کرده است؟

5- آیا قرائت رسمى هم، ممکن است که قرائت درستی باشد و به اندازه قرائت های دیگر مورد توجه قرار گیرد؟ یا قرائت رسمى همیشه و در هر شرایطى باطل است؟

6- رابطه رسمى بودن با روشمند بودن و نبودن قرائت چیست؟

7- بدون شک جامعه ما با مشکلاتى روبه روست، از قبیل بیکارى جوانان، رانت خواری، فساد، اعتیاد، ضعف مدیریت و غیر علمى بودن آن. اما آیا این مشکلات ناشى از قرائت رسمى است؟ اگر قرائت رسمى حذف شود و اصولاً حاکمیت سکولار گردد، این مشکلات و بحران را نخواهیم داشت؟

8- چه نسبتى از مشکلات به ضعف مدیریت مربوط است؟ آیا همه مشکلات از ضعف مدیریت نیست؟ آیا صحیح است که مشکلات ناشى از ضعف فرهنگى و مدیریت های غیر علمى را متوجه شکل حاکمیت بکنیم؟

و چندین سؤال دیگر که به خاطر گنجایش نوشته از آنها مى گذریم.

اگر دیدگاه های مجتهد شبستری و همفکران وی، مقبول نیفتاده و نمى افتد و مورد پیروى قرار نمى گیرد، به خاطر آن نیست که مطابق با دیدگاه رسمى و یا به تعبیر ایشان قرائت رسمى از دین نمى باشد، بلکه به خاطر آن است که مبنا و توجیه قابل قبولى ندارند؛ در واقع اعتبار این دیدگاه ها از شخص است، نه متن!

برای مثال، اگر حکم کنیم که «دین نباید عقلانى باشد، بلکه باید حیرت زا و افق گشا باشد» و از مردم بخواهیم که آن را بپذیرند، مردم هیچ مبنایی برای توجیه چنین حکمی نخواهند یافت. بنابراین اگر آن را بپذیرند، فقط براساس گفته مجتهد شبستری پذیرفته اند؛ عیناً مانند پیروان «علی ذکره الاسلام»⁽¹⁾ که سقوط شریعت و تکلیف را فقط به استناد حکم رهبرشان باید می پذیرفتند، نه دلالت متن.

بنابراین عملاً دیدگاه شبستری و همفکرانش «فتوا» نیست، بلکه «دگما» می باشد و اگر روزی به قدرت و حاکمیت دست یابند و اجرای آن را از مردم بخواهند و مردم نیز اطاعت کنند مصداق واقعی «قرائت رسمى» خواهد بود!

ص: 36

1- حسن بن محمد بن بزرگ امید ملقب به «علی ذکره الاسلام» چهارمین خلیفه اسماعیلیه نزاریه.

حالا باید دید که آیا حقوق بشر غرب و قوانین عرفی آنان که برخلاف متن و تعالیم مسیحی است «دگما» ست؟ پاسخ من به این سؤال این است که اگر این حقوق و قوانین را به عنوان «قرائتی از مسیحیت» مطرح کنند، حتماً از نوع «دگما» خواهد بود؛ با این تفاوت که این دگما، اعتبارش را، نه از کلیسا، بلکه از جریان روشنفکری و قدرت های پیرو این جریان می گیرد و به هر حال اعتبارش به متون مقدس مستند نیست.

اما در حقیقت، اینها نه «دگما» می باشند و نه «فتوا»، نه قرائت رسمی از دین هستند و نه غیررسمی؛ بلکه اینها قوانین و احکامی براساس افکار جدید غرب و بدون استناد به مرجع دینی هستند. انسان غربی حقوق و تکالیف عرفی و طبیعی و بشری را براساس طبیعت بشر و زندگی دنیوی و محسوس وی مطرح می کند، نه بر مبنای وحی، و اصالت را در مرجعیت و استناد به طبیعت می دهد، نه به متن؛ و از مخالفت آن با متن هم باکی ندارد. او به آزادی همه بردگان در همه نقاط جهان حکم می کند، اما نه براساس دلالت متون، بلکه براساس اقتضا و نیاز طبیعت بشر. اگر هم متون مقدس بردگی را تأیید کرده باشند، برای او مهم نیست، زیرا روشنفکر غربی، مرجعیت متون را قبول ندارد و در واقع درگیری اهل کلیسا با روشنفکران، در اصل بر سر همین مرجعیت بود، نه احکام و گزاره های جدید علمی.

اکنون وقت آن است که به سؤال مهمی پاسخ گفته، تکلیف را روشن کنیم؛ آیا شبستری و همفکرانش مبانی و نتایج تفکر جدید غرب را می پذیرند و به دیگران هم توصیه می کنند؟

در واقع، مشکلات و مغالطه های این افراد در همینجاست که تکلیف قضیه را روشن نمی کنند، یعنی مبانی تفکر جدید غرب را هم نمی پذیرند و هم می پذیرند! مثلاً همین بی اعتبار دانستن مرجعیت دین و متون دینی یکی از مسایل مهم تفکر جدید غرب است. اینان درست یا نادرست، این تهور را داشتند که انسان را به جای خدا گذاشته و طبیعت را جانشین متون مقدس بنمایند. آنگاه به اقتضای عقل و اندیشه و با یاری گرفتن از تجربه، احکامی را در حوزه دانش و ارزش صادر کنند، بدون اینکه توجهی به مطابقت آن با متون مقدس و «دگما» های کلیسا داشته باشند، بلکه این متون دینی و

کلیساها هستند که باید خود را با این دیدگاه‌ها تطبیق داده و به میزان تطابقشان از ارج و اعتبار و اعتنا برخوردار گردند.

اکنون ما باید پیش از هرگونه اظهار نظری مبانی و مقدمات خودمان را مشخص کنیم. ما دوراه و دو دسته پیش فرض بنیادی بیشتر نداریم:

یکی اینکه مرجعیت دین، یعنی وحی و متون دینی را که در اسلام تعریف آن مشخص و روشن است (کتاب و سنت)، بپذیریم و هرگونه حکم و حق و تکلیفی را به این مرجع بازگردانیم. اگر هم در مواردی مدلول این مرجع، برخلاف عقل باشد، عقل را به نارسایی متهم داشته جانب متون را فرو نگذاریم.

و دیگر اینکه این مرجع دیرین و سنتی را به دلایلی اعتبار نداده، به آنها اعتنا نکنیم.

مجتهد شبستری و همفکرانش در تعیین پیش فرض‌های خود، قاطع یا صادق نیستند. از طرفی بر مرجعیت دین تأکید دارند؛ چنانکه در سراسر نوشته‌های این آقایان، دین به عنوان یک مرجع غیر قابل تردید مطرح می‌گردد. اینان مرجعیت متن و وحی را به عنوان منشأ حکم و تکلیف قبول دارند؛ تنها بحث آنان بر سر تفسیر این دین و متن است که می‌گویند ما طرفدار تفسیر مدرن براساس پدیدارشناسی و هرمنوتیک هستیم، نه تفسیر سنتی!

از طرف دیگر، ادعاهایی را پیش می‌کشند که تنها پس از گذر از مرجعیت دین می‌توانند مطرح شوند، نه به عنوان محصول و نتیجه‌ای از تفسیر هرمنوتیک متن و دین. اگر مرجعیت متن را در اسلام که مدعی آسمانی بودن متن و عصمت پیامبر است، نه مسیحیت که متونش گزارش‌های بشری‌اند، بپذیریم، چگونه می‌توانیم نسبت به شریعت بی‌اعتنا باشیم، در حالیکه شریعت اسلام مستقیماً برخاسته از متن دین و متن وحی است؟

شبستری درباره احکام و شریعت چنین می‌گوید: «احکام اسلامی آنهایی هستند که یا نزد مسلمانان جزو ضروریات دین اسلام به شمار می‌روند و معنا و مفهوم آنها معلوم است یا حداقل فقهای مشهور با استنباط از کتاب و سنت آنها را به صورت مشخص و تعریف شده بیان کرده‌اند».

چگونه می توان مؤمنان را قانع کرد که اینها به چهارده قرن پیش مربوطند و این احکام را نادیده بگیرند؟ و چگونه میتوان بر مبنای پدیدارشناسی و تاریخی نگری و تفسیر هرمنوتیک، این احکام ضروری یا استنباطی فقهای معروف را تغییر داد؟ می توان شریعت را کنار گذاشت، اما نه براساس مرجعیت و هدایت متون دینی. در غرب هم که اینکار را کرده اند، براساس انکار دین و بی اعتنایی به مرجعیت آن کرده اند، نه براساس متون مقدس و مصوبات کلیسا مشکل اصلی این افراد در همین جاست که از موضع مرجعیت دین می خواهند به حذف شریعت بپردازند. در غرب دعاوی در موضع مرجعیت با دعاوی موضع حذف مرجعیت دین کاملاً متفاوتند، اما روشنفکران ما نمی توانند این دو موضع را از هم جدا سازند. مثلاً آنان نظام سیاسی سکولار را براساس بی اعتنایی به مرجعیت کلیسا بنیاد می نهند، اما ما می خواهیم از زبان پیامبر اسلام و امامان معصوم سندی بیابیم که حکومت دینی را نفی کند و بر سکولار بودن حکومت تأکید ورزد!

از عصر مشروطیت تاکنون، در آرزوی جامعه مدنی، حقوق بشر پلورالیزم، مدارا، دموکراسی و صدها معنا و مفهوم دیگر بوده ایم. همچنین متوجه بوده ایم که اینها که سامان بخش حیات اجتماعی بشر امروزی در قسمتی از این کره خاکی اند، محصولات افکار جدید غربند، مثل هواپیما، ماهواره، کامپیوتر و غیره؛ نیز می دانیم که اینها قبلاً نبودند و اخیراً به دست بشر پدید آمده، مورد بهره برداری قرار گرفته اند و ما هم می خواهیم که همه اینها را داشته باشیم.

تا اینجا درست است، اما از اینجا به بعد را دچار خطا شده، اشتباه می کنیم، زیرا خواستن اینها نیازمند ایجاد مقدمات لازم است و ما به این مقدمات نمی اندیشیم. ما به چیزهایی دل می بندیم و آنها را آرزو می کنیم، اما به چگونگی به دست آوردن آنها دقت نمی کنیم. می دانیم که چه می خواهیم، اما نمی دانیم که چگونه؟

مشروطه خواهان می دانستند که چه می خواهند، اما نمی دانستند که چگونه باید به آن خواسته ها برسند. آنان نمی دانستند که جامعه مدنی با تقنگ استقرار نمی یابد، بلکه نیازمند تحولات عمیق فکری و فرهنگی است. چنان که شبستری و همفکرانش در آرزوی امکان حذف شریعتند، اما نمی دانند چگونه؟ آنها نمی دانند که نمی شود به استناد وحی، حاکمیت وحی را حذف کرد و نمی دانند که با تفسیر هرمنوتیک یا هر

بهانه دیگری نمی توان «حیرت و افق گشایی» را که در زبان دین حتی اشاره ای به آن نیست، با تفکر، تعقل، تدبیر، یقین، ایمان، علم، فهم، شعور، برهان و هدایت که در کتاب و سنت ده ها و صدها بار مورد تأکید قرار گرفته اند، جابه جا کرد و نمی توان وحی را که از نظر قرآن و سنت پیامبر و معصومین علیهم السلام از طرف خداوند به وسیله جبرئیل به پیامبر ابلاغ شده تا او نیز این پیام را به ما ابلاغ کند با این نظریه جابه جا کرد که «سخن افق گشا حیرت زاست. دانش حیرت زا نیست، معلومات تکان دهنده نیستند، وضع متناقض نما تکان دهنده است. انسان وقتی که هم بداند و هم نداند، هم بفهمد و هم نفهمد دچار حیرت می شود. این حیرانی نوعی مستی است، نه گیجی. در چنین وضعیتی از حیرت، سخن از دهان هر کس که شنیده شود، سخن خداوند است».

چنین آدمی که هم بداند و هم نداند؛ هم بفهمد و هم نفهمد؛ گیج نباشد، اما مست باشد؛ و با ما سخن بگوید و ما سخن او را سخن خدا بدانیم، کجا پیدا می شود؟ در تاریخ چند نفر با چنین اوصاف داشته ایم و هم اکنون چه کسی را می توان نشان داد که دارای این اوصاف باشد؟

دنیای جدید غرب فهم و عقل را اصل و اساس زندگی قرار داد، اما به اصطلاح روشن اندیشان ما در عصر حاضر می خواهند مستی و حیرت را اساس زندگی قرار دهند، هر کس که مست و حیران بود و ندانست که می فهمد یا نمی فهمد و می داند یا نمی داند، باید پیشوای ما باشد. من شخصاً چنین سخنی را از اساس دور از عقل و منطق می دانم، مگر اینکه به عنوان دگما به مغز من تحمیل شود.

بیش از این ها می توان درباره فقط یکی از آثار مجتهد شبستری گفت و نوشت؛ ولی به خاطر رعایت گنجایش مطلب، این بحث را به پایان می رسانیم.

* ارزیابی شیوه های تفسیری در گفتگو با آیت الله محمد باقر ملکی میانجی رحمه الله 1377 شمسی (1)

متن زیر مصاحبه آیت الله ملکی میانجی رحمه الله با نشریه صحیفه مبین (با اندکی تصحیح مستند به آثار مفسر) درباره مبانی تفسیری و قرآن شناختی ایشان و ارزیابی برخی روش های تفسیری است .

چه انگیزه ای موجب گرایش شما به تفسیر قرآن مجید گردید و از

چه زمانی تفسیر را شروع کردید؟

. بسم الله الرحمن الرحيم . ضمن تشکر و تقدیر و آرزوی سعادت و توفیق خدمتگزاری برای مسئولین محترم مجله در اعتلای فرهنگ حیات بخش قرآن .

بنده از ابتدای ورود به قم، در سال 1378 ق / 1337 ش، به پیشنهاد یکی از دوستان، که در حال حاضر خود از اساتید و فضیلتی قم است، تفسیر را شروع کردم. ارزش تفسیر و اهمیت قرآن مجید، به عنوان یکی از منابع مهم اعتقادی، معارفی، فقهی و اخلاقی در دین مقدس اسلام، برهمگان روشن است؛ مخصوصاً مقام و منزلت این کتاب شریف در مکتب تربیتی اهل بیت علیهم السلام از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است و علاقه مندی اینجانب به مبانی اعتقادی و فقهی مکتب حقه امامیه - فقه اکبر و اصغر - و دفاع از این مبانی مقدس در مقابل دیگر مکاتب اشتغال به تفسیر قرآن کریم را برای بنده ضروری کرد.

ارزیابی حضرتعالی در مورد روشهای تفسیر قرآن، از جمله تفسیر قرآن به قرآن و روشی که خودتان در تفسیر به کار گرفته اید، چیست؟

ص: 41

● قرآن تا کنون به روش های مختلف و گوناگون تفسیر شده که صحیح ترین آنها روش تفسیری اجتهادی است که در آن بر عقل و کتاب و سنت اعتماد و استناد شده و همواره روش پسندیده فقهای اصولی شیعه بوده است.

اما در موضوع تفسیر قرآن، به قرآن اگر مراد از آن استغنا قرآن از عترت و جدایی آن از ثقل اصغر باشد که بعضی از مفسرین اهل سنت اینگونه عمل می کنند، روشن است که روشی نادرست و خلاف خواست خدا و پیامبرش می باشد؛ اما اگر منظور از تفسیر قرآن به قرآن آن باشد که مراد و مرام هر آیه را با تفکر و تدبر در آن و آیات مشابه آن می توان به دست آورد و قرآنی که خودش را نور، بیان کننده، هدایتگر عالمیان و بیانگر همه چیز معرفی می کند، محال است از جای دیگر روشنی بگیرد و محتاج هدایت و بیان خارجی باشد. باید گفت که سنت عدل قرآن و یکی از ثقلین و نوری همانند قرآن است. از این رو در کنار هم قرار گرفتن دو نور، نور علی نور می شود. نیز بدیهی است که نور بودن قرآن و تبیان همه چیز بودن آن منافات ندارد که در تفسیر برخی از آیات و فهم مراد خداوند، به معلمان واقعی قرآن و هادیان امت نیاز باشد؛ چنانچه خداوند متعال می فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (1) و «فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (2)

پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم که در زمان حیات خود با کوشش بسیار و سعی بلیغ به نشر قرآن و تعلیم آیات و عقاید و معارف و احکام می پرداخت و ادامه دادن این مقام خطیر را بعد از خود به عهده اوصیای خود، حضرت علی بن ابی طالب و ائمه هدی علیهم السلام قرار داد و به قدری به این موضوع اهتمام داشت که در موارد متعددی، که فوق تواتر است، مقام و منزلت اوصیای خود را در قبال قرآن برای مردم بیان داشته و فرمود: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّ كُتْمٌ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (3). هم چنین برای تأیید نظریه تفسیر قرآن به قرآن به این

ص: 42

1- نحل: 44.

2- قیامت 18 - 19 .

3- بحرانی البرهان فی تفسیر القرآن 1/ 26؛ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة 1/ 239؛ حموی، فرائد السمطين 2/ 147 .

فرمایش مولا علی (علیه السلام) که در نهج البلاغه فرموده: «أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (1) «وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (2)، نمی توان استدلال کرد چنانچه مشاهده می شود حضرت فرموده است: برخی از قرآن، برخی دیگر را تصدیق می کند و پاره ای از آن، گواه برپاره دیگر است و روشن است که تصدیق کردن و گواهی دادن، غیر از تفسیر است؛ زیرا واژه تفسیر به معنای پرده برداشتن و ظاهر ساختن است. پس مراد از تفسیر آیه، ظاهر کردن و بیان نمودن آن است ولی تصدیق آیه ای به آیه دیگر، موقعی متصور است که معنای هر دو آیه ظاهر و بیان شده باشد تا مضمون یکی، معنای دیگری را تصدیق کند و واژه گواهی دادن همین طور است؛ یعنی گواهی دادن آیه ای به آیه دیگر موقعی تصور می شود که معنای هر دو آیه ظاهر و روشن شده باشد. بنابراین، مرتبه تصدیق و گواهی دادن، بعد از رتبه تفسیر است. پس نمی توان کلام حضرت علی (علیه السلام) را دلیل بر روش «تفسیر قرآن به قرآن» قرار داد.

اما اگر مقصود از تفسیر قرآن به قرآن، تخصیص و تقیید برخی از آیات عام و مطلق به وسیله آیات خاص و مقید دیگر باشد، امری صحیح و درست است ولی این هم نمی تواند دلیل صحت روش تفسیری قرآن به قرآن باشد؛ زیرا فحص از مقیدات و مخصصات، در کتاب خدا، شرطی لازم است نه کافی؛ یعنی چنانچه لزوم فحص از آنها در خود قرآن ضروری باشد، در سنت هم لازم است؛ علاوه بر اینکه ضمیمه قرائن عقلی هم در اخذ به اطلاق و عام قرآن لازم است. بنابراین مفسر پس از فحص و کاوش از قرائن در خود کتاب و سنت و ضم قرائن عقلی، می تواند عمومات و مطلقات کتاب را اخذ کند و همچنین در این مرتبه است که می تواند برای تأیید معنای ظاهر آیه ای، آیه ای دیگر را شاهد آورد و یکی را با دیگری تصدیق کند.

حجیت ظواهر قرآن و اهمیت آن در استنباط معارف و احکام چگونه است؟

. بدیهی است محکومات و نصوص آیات، پیش همگان حجت بوده و مورد تمسک واقع شده است، ولی ظواهر آنها نزد محققین از علما، قابل عمل و حجت است.

ص: 43

1- شریف رضی، نهج البلاغه / 61، خطبه 18.

2- شریف رضی، نهج البلاغه / 192، خطبه 133.

البته بهترین، رساترین و گویاترین راه تفهیم مقاصد در میان انسان ها، نصوص و ظواهر الفاظ و کلمات است و اعتماد و اطمینان به ظواهر الفاظ همدیگر، فطری آنان بوده و روش و بنای عقلا بر آن استوار است. تردیدی نیست که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نیز در محاورات و گفتگوهای خویش، برای فهماندن مقصودش روش جدیدی تأسیس نکرده، بلکه او هم از روش معمولی و متعارف مردم تبعیت نموده است.

همچنین بیشک پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) قرآن را برای فهم همه مردم و تدبر و تفکر در مفاهیم و مطالب آیات آن و به کار گرفتن قوانین و احکامش آورده است. پس اگر ظواهر قرآن حجت نباشد، چگونه می توان امر به تدبر و تفکر در آن را توجیه کرد؟

بنابراین، چنانچه ظواهر الفاظ و کلمات خود مردم در بینشان حجت است، همین طور ظواهر قرآن و سنت هم حجت خواهد بود و فرقی در این جهت بین آنها نیست؛ روش فقهای بزرگ شیعه هم بر همین استوار است.

دلیل این مطلب، علاوه بر فطری بودن آن، این است که اگر ظواهر قرآن حجت نبود، مخاطبان آن حقایق و واقعیات آن را مبطل عادات باطل و سنت های زمان جاهلیت نمی دانستند و به مقابله و مبارزه با آن نمی پرداختند. همچنین ارجاع دادن مردم به قرآن توسط ائمه هدی علیهم السلام و معیار بودن آن در صحت و سقم اخبار و احادیث (مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ؛ ⁽¹⁾) هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، باطل است) گواه روشنی است که ظواهر الفاظ قرآن برای کسانی که به خصوصیات زبان عربی آشنا هستند، قابل فهم و درک است. لذا می توان به ظواهر قرآن تکیه کرده و آن را مورد عمل یا دلیل و برهان برای استنباط معارف و احکام قرار داد.

نکته ای که در اینجا لازم به تذکر است، این است که در برداشت از علوم قرآن، افراط و تفریط واقع شده است. عده ای حجیت ظواهر قرآن را منکر شده و عده ای هم قرآن را بی نیاز از اهل بیت علیهم السلام قلمداد نموده اند. اما حقیقت این است که در برداشت از علوم قرآن، دو مقام مشاهده می شود: یکی مقام عمومی، که مخاطب آن عامه مردم هستند و همگان با مراجعه به قرآن، به اندازه توان خود از علوم عالی و مفاهیم شامخ

ص: 44

1- بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن 67/1؛ کلینی، الکافی 69/1 .

آن بهره مند می شوند؛ دیگری مقام اختصاصی که مختص حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه اطهار علیهم السلام است و دیگران در این مرتبه از علوم قرآن، جز با تمسک به دامان پیامبر و اهل بیت علیهم السلام بهره ای ندارند.

دو دسته از روایات، شاهد بر این معناست که یک دسته از آنها تمسک مردم به قرآن بدون مراجعه به دانایان حقیقی قرآن و بیان کنندگان آن را به شدت نهی می کند؛ چنانچه حضرت علی (علیه السلام) می فرماید: «إِيَّاكَ أَنْ تُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ حَتَّى تَفْقَهُهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ» (1). دسته دیگر، روایاتی که مردم را به تدبر، تفکر و فهم قرآن ترغیب و تشویق می کند؛ چنانچه حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم می فرماید: «فَإِذَا التَّبَسَّطَ عَلَيْكُمُ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ» (2).

این دو گونه حکم درباره ارجاع دادن مردم به قرآن، خود حاکی از وجود دو جنبه و دو مقام در علوم قرآن است که بیان گردید. دقت در این مرزبندی ها نقش تعیین کننده ای در تفسیر دارد و موجب عدم انحراف و پرهیز از افراط و تفریط در استفاده از قرآن می شود.

آیات متشابه قرآن را چگونه می توان تفسیر کرد؟

• آیاتی در قرآن کریم، به علل و مصالح خاصی، به صورت مجمل آمده که در لسان قرآن و روایات، از آنها به «متشابه» تعبیر شده است.

متشابه به لفظی می گویند که دارای دو معنا یا بیشتر باشد و لفظ نسبت به همه آنها در یک مرتبه باشد و به مجرد خواندن یا شنیدن، مقصود و مراد از آنها مفهوم نشود، بلکه خواننده یا مستمع به واسطه کثرت معانی آنها دچار تردید و شبهه شود. در این صورت لازم است تا شاهد و قرینه ای به مقصود پیدا نکرده، از تعیین یکی از آنها توقف و خودداری کند.

از این رو، مضامین الفاظ از تشابهات محسوب نمی شود؛ زیرا معنای ظاهری هر لفظ، روشن و معین است؛ چنانکه هر کس در بدو امر به آیه مبارکه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ»

ص: 45

1- مجلسی، بحار الانوار 107 89 صدوق، التوحید 264.

2- مجلسی، بحار الانوار، 1789؛ عیاشی تفسیر العیاشی 2 1 کلینی، الکافی 2/599.

* إِي رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (1) بدون توجه به قرائن عقلی و محکّمات کتاب و سنت، خداوند را قابل رؤیت با چشم ظاهری می پندارد. ولی با توجه و دقت در آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (2) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (3)، برایش معلوم می شود که مراد از رؤیت خدا، رؤیت با چشم ظاهری نیست؛ اما نمی تواند با آیات مذکور، مراد از رؤیت را تعیین کند، بلکه لازم است به بیانات پیامبر گرامی و اهل بیت اطهار علیهم السلام در این باره مراجعه کند.

بنابراین، آیه محکم فقط ظهور بدوی متشابه را از حجیت انداخته و نمی تواند مراد و معنای آن را تفسیر کند. در بیان و تفسیر آیه متشابه لازم است به راسخین در علم، که عبارتند از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و اوصیای دوازده گانه آن حضرت علیهم السلام مراجعه نمود؛ زیرا خدا قلب های آنان را از هرگونه زیع و انحراف، مطهر و پاکیزه کرده تا تأویل کتاب را از خداوند متعال اخذ نموده و به اندازه استطاعت بشری به آنان بیاموزد. اما کسانی که آینه دل آنان را سرتاسر زنگار کدورت و زبیغ گرفته، از آیات متشابه برای منحرف ساختن مردم استفاده کرده و آیات الهی را به دلخواه خود تأویل می کنند و بدین گونه خود را در برابر اوصیای خدا و دانایان حقیقی قرآن مستغنی و بی نیاز می بینند. آنها تأویل های خود را بر عقاید باطل خود مستمسک قرار می دهند و به جرأت می توان گفت که یکی از مصادیق تفسیر به رأی، همین است.

اعجاز قرآن را از چه جهاتی می دانید؟

● با توجه به اینکه نبوت و رسالت رابطه ای بین خدا و بشر است و این خود امری خارج از مدارک بشری است لازم است هر کس ادعای چنین رابطه ای با خداوند متعال می کند، برای اثبات ادعای خود برهانی قاطع و دلیلی ساطع و آیه ای روشنگر ارائه کند.

بر همین اساس، اراده و مشیت خداوند بر این تعلق گرفت که پیامبران خود را با آیات و براهین خارق عادت و طبیعت و ناقض اسباب و علل عادی مبعوث کند و پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) را نیز در آن زمانی که افتخار و مباهات اعراب، فصاحت در گفتار و بلاغت در خطب و اشعار بود، با آیات زیادی که کامل ترین و استوارترین آنها قرآن است، مبعوث ساخت.

ص: 46

1- قیامت: 22 و 23.

2- شوری: 11.

3- انعام: 103.

قرآن با قوانین حیات بخش خود و حقایق و معارف و مواعظ و حکم و....، در تمامی اعصار و ازمان، تمام افکار و عقول را در برابر خود متحیر و مبهوت ساخته و کسی را یارای معارضه و مبارزه با آن نیست.

قرآن کریم یکی از معجزات مهم پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و خارق عادت و مافوق قوانین طبیعی است که بر سایر معجزات آن حضرت امتیاز خاصی دارد؛ زیرا قرآن یگانه معجزه جاودانی و فناپذیر است که هرگز با مرور زمان کهنه نشده و جذابیت خود را از دست نمی دهد و تا ابد تجلی نور هدایت گرش، حجت را بر همه جهانیان تمام می کند. روشن است که یک شریعت و آئین جاودانی و جهانی باید یک آیت و معجزه همیشگی و جهانی باشد؛ چرا که اگر معجزه چنین آئینی منحصر و محدود به زمان و مکان خاصی باشد، حجت بر زمان ها و مکان های دیگر تمام نخواهند بود. از این رو، قرآن کریم نه تنها اعراب عصر رسالت را به معارضه با خود دعوت کرده، بلکه تمام جوامع بشری را از عرب و عجم، خاص و عام، حاضر و غایب و همه انس و جن را مورد خطاب قرار داده و همگی را به مبارزه با خود دعوت نموده است و با صدای رسا و ندای جهانی می فرماید:

«قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (1)

از این جهت که خداوند متعال فقط فصحا و بلغا را به تحدی دعوت نکرده، بلکه عموم جهانیان را با یاری جنیان تحدی کرده، پس معلوم می شود که تحدی و تعجیز از نظر فصاحت و بلاغت قرآن نیست؛ زیرا در این صورت لازم بود کلام خدا و فصاحتش از سنخ کلام مخلوقاتش باشد و بطلان این بدیهی است؛ چون همانگونه که ذات مقدس خداوند با هیچ یک از مخلوقاتش قابل مقایسه نیست، کلامش را هم نمی توان با کلام دیگران مقایسه کرد و ضروری است که دلیل نبوت باید از سنخ افعال خداوند و خارج از سنخ افعال عادی و معمولی باشد که دیگران یارای مقابله با آن را نداشته باشند.

علاوه بر این، مقام رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و منزلت قرآن کریم برتر از این است که خداوند آنان را به معارضه امرؤ القیس و امثال او در فصاحت و بلاغت برانگیزد.

ص: 47

همچنین اگر تحدی تنها از نظر فصاحت و بلاغت بود، می بایست تحدی مخصوص جمعیتی یا قومی بوده باشد؛ در این صورت، حجت و اعجاز بر سایر ملل و نحل تمام نمی شد؛ در حالیکه آیه مبارکه، عموم جهانیان را به مقابله و معارضه دعوت کرده است.

دیگر اینکه معجزه باید هماهنگ با شئون رسالت و نبوت، یعنی اصلاح جوامع بشری، هدایت و رساندن آنان به آخرین مدارج اخلاق پسندیده و کمالات عالی و معارف و عقاید، باشد و عدم تناسب اعجاز از جهت فصاحت و بلاغت با این امور، روشن و بدیهی است.

البته به ضرس قاطع میتوان گفت که قرآن از نظر نظم کلمات، حروف، استحکام جمله بندی، شیرینی تعبیر، نداشتن تکلف در افاده مقاصد و رسا بودن، معجزه الهی است که از توانایی بشر خارج بوده و هست. اما نباید تصور کرد که اعجاز قرآن در همین قسمت فصاحت و بلاغت ادبی خلاصه می شود، بلکه از جهات عدیده می تواند برهان نبوت و معجزه الهی باشد.

نظر خود را درباره تأویل های عرفانی و فلسفی و علمی قرآن بیان

فرمایید

● چنانچه در توضیح واژه تفسیر گفته شد، تفسیر به معنای پرده برداشتن و ظاهر ساختن است و پسندیده ترین روش تفسیری، تفسیر اجتهادی است که از منابع عقل و کتاب و سنت سرچشمه می گیرد و فقهای بزرگ شیعه نیز روی همین اساس مشی کرده اند. ولی مراد از تأویل، ارجاع دادن و برگرداندن مفهوم کلام است و این در صورتی متصور است که کلام در معنایی ظهور پیدا کند و سپس از آن ظهور برگردانده شود. از این رو، باید مرجعی برای آیه متشابه باشد تا با ارجاع دادن به آن، معنای تأویلی آیه روشن گردد و این هم بدون مراجعه به پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و اهل بیتش علیه السلام ممکن نیست. درباره معنای تأویل و اقسام آن، بحث مبسوطی وجود دارد که در مبحث علوم قرآنی در مقدمه جلد اول تفسیر مناهج البیان، مطرح شده است.

انسان باید به اندازه توانایی خود در آیات قرآن کریم تدبر عمیق و تفکر دقیق کند تا از هلاکت، که نتیجه جهل و بی خردی است، رهایی یابد. اما این موجب نمی شود که هرکس از نزد خویش به تأویل آن ها پردازد. گاهی عده ای سعی در تطبیق قرآن با

معلومات و متصورات و متخیلات خود کرده اند؛ لذا می بینیم تفسیر آیات قرآن تحت تأثیر اندیشه های جدید غربی و اصالت دادن به فرضیه های تجربی و تفکرات زود گذر یا مکاتب فلسفی و عرفانی قرار گرفته است و تأویل و تطبیق به آیاتی همچون افعال الهی

و معجزات انبیا و احکام و قوانین و مسائل معاد و نظام خلقت و... رسوخ نموده است، و هیچ اصلی از اصول قرآن نمانده مگر دست تأویل به آنها خورده است و همین موجب شده روش های تفسیری با یکدیگر متفاوت شوند.

همین طور صوفیه و اسماعیلیه و... نیز چون باطن گرایی را پیشه خود ساخته اند، ناچار به ظواهر الفاظ چندان کاری نداشته و به تأویل آنها بر وفق مرام خود همت گماشته اند.

به این ترتیب، اهل تأویل های ناصواب، در تفسیرهای خود، به آنچه از آیات قرآنی که با مشرب و مبنای خود سازگار یافته اند، به آنها استناد جسته و آنچه را که به ظاهر با مسلمات آنان سازش و تطبیق نمی کرد، طبق معتقدات ذهنی خود دست به تأویل آنها زده اند.

با تأمل در آنچه تا به حال گفته شد، روشن می شود که تمام این روش های تفسیری، خارج از موضوع علم تفسیر است؛ زیرا فهم و شناخت واقعی و کامل قرآن و پی بردن به مطالب عمیق و تأویلات آن به کسانی اختصاص دارد که مورد خطاب قرآن هستند؛ چنانچه خداوند متعال می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (1)

این آیه شریفه درباره چگونگی برخورد افراد با ایمان و منحرف با دو دسته از آیات محکم و متشابه بحث می کند. افراد کج دل را به دلیل پیروی از متشابهات قرآن سرزنش و توبیخ کرده و شناخت تأویل آن را مختص خدا و راسخان در علم می داند. با دقت نظر معلوم می شود که آیه مبارکه در مقام اثبات حصر علم تأویل برای خداوند متعال نیست، بلکه ظاهراً در مقام نفی استقلال و تقویض از استواران در دانش است، بگونه ای که خداوند متعال افعال دیگر را به واسطه اسباب و علل ایجاد می کند و مسبب

ص: 49

1- آل عمران: 7.

اصلی، خود خداوند متعال است و هیچ امری به آنان واگذار نشده، بلکه باید همه امور به اذن خداوند صادر گردد. در تأویل قرآن نیز تأویل کنندگان باید از جانب پروردگارشان مأذون باشند. بنابراین مبنا، فرقی نمی کند که «واو» در عبارت «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» عطف باشد و یا برای استیناف و آغاز جمله دیگری باشد؛ در هر دو صورت، علم تأویل از خصایص پیامبر گرامی و ائمه اطهار علیهم السلام است. کسانی دیگر که رسوخ در علم تفسیر دارند، نمی توانند در علم تأویل هم رسوخ داشته باشند و آگاهی به شناخت تأویل برای اهل دانش، از همان راهی میسر است که رسول خدا و اهل بیت علیهم السلام طی کرده اند. در روایات بسیاری راسخان در علم به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه هدی علیهم السلام تفسیر شده و دیگران را از تأویل کردن قرآن به رأی و میل، ممنوع ساخته اند.

امام باقر (علیه السلام) می فرماید: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (1)؛ راسخون در علم فقط ما هستیم و فقط ما تأویل قرآن را می دانیم.

کتاب نامه

قرآن کریم

- 1- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثه، چاپ اول، 1374 ش.
- 2- حموی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، فرائد السمطين، بیروت: مؤسسة المحمودی، چاپ اول، 1398 ق.
- 3- صدوق، محمد بن علی، التوحید، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، 1398 ق.
- 4- کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، 1395 ق.
- 5- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، 1404 ق.
- 6- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه، چاپ اول، 1380 ق.
- 7- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه چاپ چهارم، 1407 ق.
- 8- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، 1403 ق.

ص: 50

1- صفار، بصائر الدرجات /204؛ کلینی، الکافی /213؛ بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن /45/1 .

نوشتار ذیل به خامه علامه محمدرضا حکیمی رحمه الله در بیان ایراداتی است که امام راحل به ملاصدرا در یکی از مهمترین مسائل گرفته است و آن مسأله موضوع علم در فلسفه است. (البته منظور از مسأله در اینجا مسأله اصطلاحی نیست که از اجزاء علوم شمرده می شود و نیز محمولات موضوع، بلکه عنوان ثانوی مدنظر است) موضوع علم که به تعبیر استاد حکیمی در تمام شاخ و برگهای یک علم جریان و به نحوی حضور اجمالی دارد و مهم ترین اجزاء یک علم است اگر درست تبیین و تقریر نگردد، اشتباه و سوء فهم به بقیه اجزاء علم یعنی مسائل یا حتی قبل از آن به مبادی آن علم هم سرایت کرده و متعلم و محقق را دچار لغزش های بنیادی در مسیر تحقیق و استنتاجات علمی می نماید. لذا است که امام راحل با بررسی موشکافانه در تعیین موضوع علم در فلسفه به مخالفت برخاسته و قرار دادن وجود مطلق را به عنوان موضوع فلسفه یک خطای فاحش و به بیان دیگر تلاشی بارد از سوی ملاصدرا می دانند که سبب می شود بحث کثیری از مسائل فلسفه که مربوط به احکام ماهیات، یا احوال قیامت و معاد و ... است تعطیل شود و به کناری نهاده شود یا به طور تبعی مورد بحث قرار گیرند و به هر حال تبیین عالم کثرات که انکار آنها محال است بلا محمل بماند. طرح این موضوع یعنی نقد مباحث ملاصدرا در بیان موضوع علم اولی (فلسفه)، آن هم از سوی امام راحل بیانگر این معناست که بررسی مسائل علمی باید بدون تعصب و با سنجه عقل و استدلال صورت گیرد فارغ از علاقه مندی و تعلق به مشربی خاص در فلسفه و عرفان .

کلید واژگان : امام خمینی، موضوع علم، موضوع فلسفه، وجود، عوارض ذاتی، تأویل، حکمت، وحدت شخصی وجود، اعدام مضافه .

یکی از عالمان بزرگ اسلام، در فلسفه و عرفان (به جز فقه و اصول)، در قرن اخیر امام خمینی رحمه الله بود. از آثار مستقل، یا حواشی ایشان - بخصوص بر متون عرفانی - تبحر ایشان، در عرفان، بخصوص در فلسفه عرفانی صدرایی آشکار می شود. (1)

ما اکنون، در این مقاله مختصر، می خواهیم (با قطع نظر از مسائل سیاسی و مناقشات انقلابی)، به بحثی علمی و استنادی بپردازیم، درباره اینکه امام خمینی با آن علاقه شدید به فلسفیات و عرفانیات و به ویژه کتاب «اسفار»، و ترویج آنها ... در مقام دقت های فلسفی و نگرش های فنی، چگونه شماری از بنیادی ترین آن اصطلاحات مفاهیم را مورد نقد و رد شدید قرار داده اند. در اینجا برای حفظ اختصار، شش مسئله را مطرح می کنیم:

1- «موضوع» فلسفه الهی

جناب صدر المتألهین - قده - درباره موضوع فلسفه الهی می فرماید:

«موضوع العلم الإلهی، هو الوجود المطلق»؛ (2)

«موضوع فلسفه الهی، وجود مطلق است»

در این مقام، امام، در رد فرمایش «اسفار» چنین می گویند:

«ای داع لجعل موضوع الفلسفه هو الوجود ثم هو الوجود ثم التكلف بارجاع المسائل فیها، الی البحث عن اعراضه الذاتیه له بما تکلف به بعض اعاضم فن الفلسفه ثم الالتزام باستطراد کثیر من المباحث کمباحث الماهیه والاعدام بل مباحث المعاد و احوال الجنه و النار و غیرها او التكلف الشدید البارد بادخالها فیها» (3)

«چه داعی داریم که «وجود» را «موضوع فلسفه» قرار دهیم؟ سپس خود را برای اینکه مسائل فلسفه را به بحث از عوارض ذاتی

ص: 52

1- از سویی دیگر، از شمار بسیاری از سخنان قاطع ایشان، در سال های آخر عمر، روشن می شود که به عظمت و تفاوت ماهوی «حقایق قرآنی» و مفاهیم و مصطلحات فلسفی و عرفانی بیشتر و عمیق تر، توجه یافته بودند، مقداری از این اظهارات قاطع را در کتاب «الهیات الهی و الهیات بشری» - که در آستانه نشر است - آورده ایم.

2- اسفار 23/1 - 25.

3- مناهج الوصول الی علم الأصول 41/1 - 42.

وجود برگردانیم، به تلاشی سخت و دشوار بیندازیم؟ چنانکه یکی از بزرگان فن (1) فلسفه [جناب صدر المتألهین] چنین کرده است. بعد از آن نیز ملتزم شویم به اینکه بسیاری از مباحث فلسفی، مانند بحث درباره «ماهیت» و «اعدام»، بلکه بحث درباره «معاد» و «احوال بهشت و دوزخ» و مباحثی چون اینها همه در فلسفه به طور تبعی مورد بحث قرار گیرند [نه اینکه اصالة بحث هایی فلسفی باشند]، یا با زحمتی بسیار خنکواره آنها را در شمار بحث هایی - اصالة - فلسفی جای دهیم؟!»

مشخص شدن «موضوع علم»، در هر علمی و فنی، اصلی بنیادین است، چنانکه در اصطلاحات «موضوع» در هر «علم» از «رئوس ثمانیه» شمرده شده است. اگر موضوع علم، با همه ابعاد و زوایا محرز و مشخص نباشد، کار آن علم، (در مباحث و مسائل مختلف مختل می گردد. از این روست که همواره و از روزگاران کهن، بحث و تحقیق (و تمحیص)، درباره تعیین بسیار دقیق «موضوع علم»، در دستور کار عالمان و محققان هر علم و هر رشته بوده، و از «رئوس» مسائل شمرده می شده است.

در اینجا می نگریم که میان نظر صدر المتألهین و امام خمینی، در تعیین موضوع فلسفه الهی، اختلافی جدی و شالوده ای وجود دارد، و امام با اشکالات و محذوراتی که برای نظریه صدرایی درباره موضوع فلسفه الهی، بیان می کند، آن را در حکم «مردود» می شمارد.

اکنون اگر بنا باشد در تعیین موضوع فلسفه الهی (بر مبنایی که برخلاف فلسفه عقلی اصالة الماهوی ابن سینا، گرایشی مصرانه - با استناد به کشف - به سوی اصالت دادن به «وجود» دارد) چنین تفاوت نظر فاحش و بنیادینی وجود داشته باشد، چگونه می توانیم - از نظر تدقیق عقلی و تمحیص فنی - آسوده خاطر باشیم، که در مباحث و مسائل آن فلسفه، موضوعات، مسائل همه، از جنبه «عوارض ذاتی»، مورد کاوش کامل قرار گرفته است؟ زیرا با عدم تشخیص قطعی «ذات موضوع» در هر علم، تشخیص

ص: 53

1- در ضمن، در تعبیر «فن» دقت کنید، هیچگاه در مورد «حکمت قرآنی» و «معارف و حیانی و «علوم اوصیایی»» فن نمی توان به کار برد.

«عوارض ذاتی» موضوع - مسئله به مسئله - در آن علم و فن، مورد قطع نمی تواند بود. (و هذا امر غیر خاف علی المتصلع البصیر فی المعقولات).

2- عوارض ذاتی «موضوع»

مشهور در میان عالمان، از روزگاری بس دراز، این است که «موضوع کل علم، هو ما یبحث فیه، عن عوارضه الذاتیه»؛ (موضوع هر دانشی، همان چیزی است که در آن دانش، از عوارض ذاتی آن چیز بحث می شود). و از همین جا، «مبادی قریبه» و «مبادی بعیده» را در هر علم مشخص می کنند. صدر المتألهین نیز همین نظر را پذیرفته است، لیکن در این مورد نیز امام نظر ملاصدرا و مشهور را رد می کند:

«إن ما اشتهر من أن موضوع کل علم، ما یبحث فیه عن عوارضه

الذاتیة، مما لا اصل له» (1)

«این نظر مشهور در علوم، که موضوع هر علمی همان چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می شود، هیچ اصلی و اساسی ندارد».

هنگامی که مطلبی که به صورت یک «اصل»، و یک «قاعده» و یک «زیربنا»، در میان علمای علوم مختلف (از فلسفی و غیر فلسفی)، شهرت تاریخی و هزاره ای دارد، و همگان در طول تاریخ آن را پذیرفته اند، و مسائل و تحلیلات علوم را بر آن مبتنی کرده اند، از نظر عالمی بزرگ و معقولی، اصلی و اساسی نداشته باشد، چگونه دیگر مطالب، اصلی و اساسی دارد و دست کم چگونه به این اصل و اساس داشتن، قطع حاصل می توان کرد؟ مگر در این مقام، حصول قطع اهمیت ندارد؟ و چگونه در مباحث دقیق «توحید»، «علم باری»، «اراده» و مباحث «وحی» و مباحث «معادی»، و احوال معادی، و مباحث «نفس» شناختی، و کیفیت (حصول علم) برای نفس و ... می توان به نظرات متفکران بشری و عارفان ریاضتی، بهایی بنیادین داد؟

و نظرهای کاملاً متفاوت و متضاد آنان را سخن آخر تلقی کرد؟ و دارای اصل و بنیادی راستین دانست. غیر از تصوّرات فیلسوف و اظهارات مرتاض؟!

ص: 54

و آیا می شود اینگونه مفاهیم و مصطلحات را (که نظری است و همواره مورد تعارض انظار، یا کشفی و مورد ادعای کشف های مختلف، و فقط - در صورت صحت کشف - حجت شخصی است نه برای دیگران) ملاک قرار داد، و هر جا ظواهر آیات و احادیث (که حجت عقلی و شرعی است) (1) با آنها مخالف بود، بی دریغ دست به تأویل زد، «و تأویل»، خود «تحریف معنایی» است، و کلام خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و معصومین علیهم السلام را با مفاهیمی تأویل کرد و به آنها برگرداند، که تعریف موضوع علمشان - به تعبیر امام خمینی - مما لا أصل له است .

3- اعدام مضافه

جناب صدرالمتالهین اصراری غریب دارند بر اینکه «اعدام مضافه» دارای حظی از وجودند، و پس از اینکه نظر خودشان را تقریر می فرمایند، اینگونه هم خطابه گویی و حماسه سرائی می کنند :

«فانظر الى سعة نور الوجود وعموم فيضه، كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني، حتى على مفهوم الاشياء . والعدم المطلق، والممتنع الوجود، بما هي مفهومات مستقلة ذهنية، لا بما هي سلوب و اعدام....» (2)

«... بسین! که نور وجود و فیض آن، چه عموم و شمولی دارد، که همه مفاهیم و معانی، حتی مفهوم «لاشیء»، «عدم مطلق»، «ممتنع الوجود»، همه را شامل می شود، به عنوان مفاهیم مستقل ذهنی، نه اعدام و سلبیات خارجی.»

اکنون بنگرید به نظر امام خمینی درباره بهره مندی اعدام مضافه از نصیب وجودی، یعنی نظر جناب ملاصدرا :

«وما يقال من ان للاعدام المضافه حظاً من الوجود، (3) کلام مسامحی لا يُعَوَّل علیه» . (4)

ص: 55

1- «شیعه در اسلام»، علامه طباطبایی / 35، چاپ قم.

2- اسفار 1/ 345 .

3- در اینجا (در «مناهج مد...») ارجاع داده شده است به «اسفار 1 / 344» اگر این ارجاع هم نبود، روشن بود که کلام امام خمینی ناظر به همان فرمایش ملاصدرا است. (فانظر الى سعة نور الوجود ...)

4- «مناهج» 11 / 2 .

«اینکه گفته می شود که اعدام مضافه، بهره ای از وجود دارند، سخنی است فاقد دقت، و غیر قابل اعتنا.»

و اگر نظر جناب صدر المتألهین - فیلسوف وجودی - در چنین مسئله ای بسیار حساس (از نظر مباحث وجود و عدم)، کلامی فاقد دقت و غیر قابل اعتنا باشد، آیا در کجای دیگر - از مباحث دقیقه و فوق دقیقه - می توان به کلام این متفکر بزرگ اعتماد و اعتنا کرد؟ و آن را «مشوب» به «مسامحه» ندانست؟ مثلاً در «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» در «اتحاد عاقل و معقول» (که آن را شیخ الرئیس نظری سخیف دانسته است؟)، در «حرکت جوهری» با آن همه مناقشات، به ویژه در فیزیک جدید و تعریفات تازه برای حرکت، در «عقول عشره و افلاک تسعه» در «مادیة الحدوث بودن نفس» در «رسیدن و پخته شدن میوه ها و خوراک های بهشت به وسیله حرارت آتش جهنم»؛ (1)

و برای اینجانب نیز جای تعجب بسیار است که چگونه جناب ملاصدرا این مطلب را فرموده اند؟ آیا استغراق در مباحث وجودی و شیفتگی به این مقولات، ایشان را به چنین اظهار نظر و سپس آن حماسه سرایی کشانده است؟ و به راستی در اینجا حق با مستشکل بزرگوار است.

وجود در هیچ مرحله ای با عدم - در هیچ مرحله ای - قابل اجتماع و اتحاد مصداقی نیستند. اگر عدم مضاف به برکت سعة نور وجود، حظی از وجود یافته، پس موجود است نه معدوم، سعة نور وجود به هر شی ای رسید، آن شیء موجود است نه معدوم، وگرنه، چرا متوسل به تعبیرهایی چون «سعه نور وجود» و «شمول فیض وجود» شویم اگر نور وجود، از خاصیت خود منعزل نشده است، و «همچنان در عمل معدن و کان است هنوز»، پس «به هر جا نکتند گوشه چشمی، جودی است...» و هر جود وجود - بنابر اصلاح - عین وجود است.

وقید «بما هی مفهومات مستقلات ذهنیة»، نه تنها مشکل را رفع نمی کند، بلکه پیچیده تر می کند! چون «مفهوم مستقل ذهنی»، به صرف قید «مستقل» (وجود مثالی)، از دایره سَلوب و اعدام (که لا میز فیها) خارج نمی شود. پس چگونه ممکن است به «عدم» - اگر چه عدم مضاف - صفت مستقل بدهیم؟ (لا میز فی الأعدام)

ص: 56

1- «اسفار»، مباحث معاد، «شواهد الربوبیة»، مباحث معاد (و واخجلناه من هذا من هذا الکلام...!)

در تعبیر، (عدم مطلق)، با «عدم مضاف»، فرق دارد، اما نه تا آنجا که ما جامه ای هم - اگر چه نازک - از وجود بر عدم بیوشانیم. فرق عدم مطلق و عدم مضاف را باید در جایی دیگر جست. پس درباره این نظر بسیار مهم ملاصدرا - در حوزه بحث های وجودی - حق با امام است: «کلام مسامحی لا یُعَوَّل علیه».

4- معاد مثالی (مثال معاد)

اشاره

یکی دیگر از مطالب «اسفار» که بسیاری از بزرگان فلسفه نیز آن را رد کرده اند، «معاد مثالی» است، و از جمله این بزرگان، یکی امام خمینی است که با دقت و به شدت آن را رد کرده است. (1) ایشان در بحث از «کیفیت ثواب و عقاب اُخروی»، سه نظر نقل می کنند، که یکی از آن سه، نظر جناب ملاصدراست، که ثواب و عقاب، به صورت امور مثالی و غیرمادی (فقط شکلی و شبحی و تمثلی) خواهد بود. آنگاه می فرمایند: «معاد به این صورت، بر خلاف عقیده معروف مردم (مسلمانان) است».

در کتاب «تبیان» - دفتر سی ام - نیز به ردّ معاد اسفار پرداخته اند و در تحلیلات فلسفی «صور» و «صور معادی»، مطالبی عمیق آورده اند، و مسائلی را تبیین کرده اند. مراجعه و تأمل در آنها - در اینگونه مباحث - سودمند است. (2) و روشن می کند که مباحث و مسائلی که در «اسفار» و امثال آن آمده است، در خور خدشه ها و نقدهای کلان است، تا جایی که به این نتیجه می رسیم که برخی از آنها برخلاف عقاید اسلامی است یا از سر مسامحه و عدم دقت گفته شده است، یا قابل اعتنا و «تعویل» نیست. البته به شرط اینکه مرعوبیت در برابر اکابر، و بی اعتمادی به نفس، و خویگر شدن به تقلید و اتکاء و جزم به اقوال در کار نباشد.

نوشته اند: «دکارت، روش فلاسفه مدرسی را که به ادله نقلی استناد می جستند، و در مسائل مورد اختلاف به «گفته استاد» متوسل می شدند، به یک سو نهاد...»، با کارهای «راجر بیکن» (م: 1294 م) پیش از دکارت، و اینها شد که به اینجا رسیدند ... و بر

ص: 57

1- رجوع کنید به «تبیان» دفتر سی ام (معاد) / 88 و

2- همان.

کشورهای اسلامی تسلط یافتند و و ما را در دهلیز عقول عشره و افلاک تسعه، یعنی در هزاران سال قبل محبوس نگاه داشتند.

معاد مثالی، مخالف با ظواهر آیات قرآن و مباین با صریح اخبار معتبره

یکی از بزرگان فلسفه و عرفان و از اساتید مسلم حکمت متعالیه، مرحوم آیت الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (م: 1395 ق) است، که استاد امام در فلسفیات بوده است، درباره ایشان چنین نوشته اند: «استاد علامه، فخر الحکماء المعاصرین ... (1) اگر نگوییم بی نظیر، مسلماً کم نظیر بودند، و چنین افرادی در جامعه ما دیگر پرورش نیابند»؟ (2)

اکنون ببینیم این استاد مسلم و افتخار حکماء معاصر، درباره معاد مثالی اسفار - که خود، نیمی از کل الهیات بالمعنی الاخص است - چه می فرماید:

قول چهارم مذهب صدر الحکماء است که می فرماید :

1- نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می نماید، چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است، و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می شود، و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محشور خواهد شد، و ثواب یا عقاب او با همین بدن است.

در حقیقت، در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد، یا نورانی است و یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمیه تقریب و تقریر فرموده است.

لیکن، در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار

ص: 58

1- «شواهد الربوبية»، از استاد سید جلال الدین آشتیانی - مقدمه / 118 .

2- «غوصی در بحر معرفت» - از استاد احمد سبحان، مقدمه.

است؛ زیرا که به طور قطع، مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است. (1)

این سخن را بدان روی آوردم، تا مبتدیانی (از طلاب و غیرطلاب)، که به گمان خویش - و بنا بر اغراض - نقد بر تفکیک می نویسند، بدانند قضیه از چه قرار است. چنانکه اشاره کردم، عصاره ارزشمند فلسفه، «الهیات بالمعنی الاخص» است، و نیمی از بدنه این بخش، «معاد» است، و این هم نظر امام خمینی و استادش علامه رفیعی قزوینی درباره این نیم، که نیمه دیگر را متزلزل می کند.

بد نیست در اینجا نیم نگاهی بیندازیم به نظر شهید مطهری - که از شیفتگان بسیار جدی ملاصدرا و حکمت متعالیه بودند - در این باره :

امثال ملاصدرا گفته اند معاد، جسمانی است، اما همه معاد «جسمانی» را برده اند در داخل خود روح و عالم ارواح؛ یعنی گفته اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد این فاصله ای که قدما از قبیل بوعلی میان روح و جسم قائل بوده اند و فقط عقل را روحی می دانستند و غیر عقل را روحی نمی دانستند، این فاصله وجود ندارد، اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی توانیم (تطبیق کنیم). با اینکه حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می شود تأیید کرد، ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست، روی همه عالم است.

قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می کند، نه تنها انسان: «إِذَا

ص: 59

1- «مجموعه رسائل و مقالات فلسفی» - حکیم محقق و فقیه اصولی، علامه آقامیرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی، با تصحیح و مقدمه غلامحسین رضانژاد «نوشین»، انتشارات الزهراء، تهران (1367)

السَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» (1) مربوط به قیامت است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (2) فقط ارض روح ما را نمی گوید، قرآن ارض (همین زمین) را دارد می گوید، و سایر آیاتی که در قرآن هست . (3)

5- «حکمت قرآنی» (خیر کثیر)

در سوره ره بقره آیه مبارکه 269 چنین آمده است: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»؛ «هرکس را «حکمت» دادند، خیر بسیار دادند.»

شماری از فلاسفه و عرفا چنان سخن گفته و وانمود کرده اند که این «خیر کثیر آسمانی» و این «مائدۀ قرآنی» و این «فیض وحیانی»، و این «عطای محمدی» - که خداوند متعال، بر اعطاء به بشر منت نهاده است. (4) همان فلسفه یونانی، یا عرفان هندی و گنوسی و اسکندرانی است!!

واقع این است که نخستین کسی که واژه «حکمت» را - در اصطلاحات - به جای «فلسفه» گذاشت، خطایی بزرگ و غفلتی زیانبار کرد، که زیان های فرهنگی و تربیتی و حتی سیاسی آن، هیچگاه از تاریخ اسلام و مسلمین محو نمی گردد.

و لطمه ای که این خطای بزرگ، به حکمت «قول ثقیل» و «تنزیل عزیز حمید»، «وَعَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (5)، «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (6)، وارد آورد، به هیچ روز و به هیچ روی جبران نمی شود! و رخنه هایی که به وسیله آن، استعمارگران و جاسوسان مأمور آنان، برای انواع «نفوذ»، (7) به منظور عقب نگاهداشتن مسلمین از جمله: عقب نگاهداشتن فکری و فرهنگی و شناختی و تجربی، در جهان، پدید می آورند، هیچگاه قابل مسدود

ص: 60

1- تکویر: 1 - 3.

2- ابراهیم: 48.

3- مجموعه آثار 792/4 - 793 .

4- آل عمران: 164 .

5- نجم: 5 .

6- کهف: 65 .

7- به ویژه نفوذیان مسیحی، از مستشرق و غیر مستشرق، کتاب الإمام الصادق (علیه السلام) و المذاهب الأربعة»، در این خصوص، ملاحظه شود، تألیف استاد اسد حیدر النجفی.

کردن نیست، اینکه از فلسفه تاریخی و چهار هزار ساله ای که ما داریم، تشویق و تعریف می کنند، برای سرگرم داشتن ما به اندیشه های چهار هزار ساله و پنج هزار ساله است، وگرنه چرا از قرن ها پیش متفکران شما این فلسفه های کهنه شده باستان را کنار گذاشتند، و «فرانسیس بیکن» (م: 1626)، «ارغنون ارسطو» را دور انداخت، و به جای آن «ارغنون نو» نوشت، چرا «دکارت» فلسفه مدرسی را کنار زد؟ چرا «کانت» (م: 1804)، آنگونه بنیان فلسفه های کهن را درهم ریخت، و سخنان فلاسفه را درباره کلیت و ضرورت منکر شد، و در تجربه قائل به حصول قانون، از راه علم کلی شد، نه جزییات تجربی: (مثلاً اگر ده هزار بار دست خود را به آتش ببریم و احساس سوزش کنیم، آنچه بی دخالت عقل و قوه فاهمه به دست می آید، این است که تاکنون دست خود را ده هزار بار به آتش برده و احساس سوزش کرده ایم، اما این، معنی کلیت نیست، و اگر بخواهیم صفت کلیت به آن بدهیم، باید بگوییم، هر بار که دست به آتش برده شود، احساس سوزش خواهد کرد، و این کلیت مطلق را تنها قوه عاقله و فاهمه (1) انسان به این تجربه می بخشد.»

باری، برگردیم به اصل سخن ... (حکمت) به معنای «علم راستین» و «حقایق نفس الامری» است و با فلسفه، یعنی دانش دوستی، که اعم است از وصول به مطلوب یا عدم وصول، فرق دارد و اکنون می پرسیم: آیا عقول عشره، افلاک تسعه، فلک محدود، نفوس فلکی، «قاعده الواحد» (که موجب سلب اختیار از مبدأ متعال است، به تصریح خواجه طوسی و علامه حلی در شرح تجرید)، و عناصر اربعه و ... حکمتند؟ آیا «اصالت ماهیت» و مسائل متفرع بر آن «حکمت» است که هشتصد سال، متفکرین بزرگ بر آن پای فشردند، و آن را «حکمت» می دانستند؟ یا «اصالت وجود» و مسائل متفرع بر آن، که اکنون سیصد سالی است بر آنها اصرار می ورزند.

آیا این کار، یعنی حکمت قرآنی را به مفاهیمی که بخشی عظیم از آنها امروز نادرست و باطل شده از آب درآمده است برگرداندن، بزرگترین بی حرمتی به ساحت قرآن کریم

ص: 61

1- کانت، برای ادراکی سه قوه قائل است: حس، فاهمه، عاقله.

نیست؟ دست کم امروز نباید - برای حفظ آبروی قرآن و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه طاهرين عليهم السلام و اعظم علمای غیر متفلسفه مسلمین، این عبارات را از آغاز «اسفار» و آن بیت را از «منظومه» حذف کرد؟

نظمته في الحكمة التي سَمَت *** في الذكر بالخير الكثير سميت

آیا طبیعیات منظومه و اثبات چهار عنصر بسیط (در برابر جدول تناوبی مندلیف)، حکمت و علم و حقیقت است و همان «خیر کثیر قرآنی» است؟

آیا الهیات بالمعنی الأعم با آن همه رد و ایراد و نقض و ابرام حکمت لا ربیبی محمدی (صلی الله علیه وآله وسلم) است؟ آیا الهیات بالمعنی الأخص، بنابر وحدت وجود، که غیر عقلی است، و منتهی به مبدأ کشفی می شود که حجت غیری نیست و خود عارفان بزرگ (سید حیدر آملی، محیی الدین، علاء الدوله سمنانی، قطب شیرازی و...) در تبیین آن تا چه اندازه اختلاف دارند، همان «حکمت حقه محمدی، است؟!!

و آیا این خدای علی ارسطویی (که با تفسیر فیزیکی جهان به آن می رسد)، یا خدای واحد به وحدت وجود عرفانی، که بر ادعای کشف مبتنی است، و به هیچ عقلی نمی شود آن را اثبات کرد، و مستلزم همه، یکی بودن، و همه خدایی است که خلاف وجدان بشری است، حکمت خیر کثیر است؟ توجه کنید به سخن علامه رفیعی قزوینی؛

«وحدت شخصی که مختار برخی از متصوفه (1) می باشد، با صریح شرع انور، مغایرت کلی داشته و مرجع آن انکار واجب الوجود بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است، (2) وحدت شخصی وجود بدین تعبیر است که حضرت حق تعالی شخص واحد و منحصر به فرد در وجود بوده و کثرات امکانی همه «خیالات» همان واجب الوجود می باشند؛ و در مثل می توان حضرت حق را به «دریا» تشبیه کرد و کثرات و ماهیات اشیاء موجود را به «امواج» آن، که به نظر بیننده، امواج دریا غیر از دریاست، ولی

ص: 62

1- از جمله محیی الدین که می گوید: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها».

2- و این نظر علامه حلی است و علمای بزرگ و غیر معتقد به عرفان و تصوف در اسلام.

در حقیقت همان دریاست و به قول شاعر: «موجش خوانند و در حقیقت دریاست.»

اشکال وارد بر وحدت شخصی وجود این است که با اعتقاد بدان باید بیشتر مسائل و قواعد عقلی حکمت به دور ریخته و آنها را از اعتبار علمی ساقط کنیم، و در مثل علیت حق تعالی و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن در وجود خود به واجب و اساس خدا پرستی و بندگی را با اعتقاد بدین قسم از وحدت وجود باید به کناری بگذاریم، و به علاوه منکر محسوسات و خواص و آثار و تباین ذاتی اشیاء نیز بشویم». (1)

آیا این خداها همان خدای واحد احد صمد قرآنی است، با 99 اسم که هر کدام مجلی و مجرای حکمت و قدرت و رحمت است، و هر آن، صاحب تأثیر در ذرات کائنات و آیا با خدای وحدت وجودی، این آیه، و ده ها آیه امثال آن - «وَيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» چه معنی دارد که «ملکوت شیء»، در دست خود شیء باشد، بخصوص که در ذات متعال، همه قائل به بساطت محضه اند، پس ملکوتی علاوه بر ذات خود ندارد، تا آن ملکوت در دست خودش باشد؟ (2)

به هر حال، احترام بزرگان لازم است، و فهم کلامشان - برای مستعدان نه طالبان رتبه و نمره... - الزام، لیکن نقد افکار، سرمایه فرهنگی بزرگی است که فرهیختگان در ملت ها نباید از آن غفلت کنند، و باید به مرعوب شدن در برابر اکابر - که موجب امحاء شخصیت عقلی انسان است - خاتمه دهند، و به استقلال در اندیشیدن خوینگر شوند، و از تنبلی عقلی پرهیزند، و از تعبد در عقلیات بگریزند، و چنانکه در تربیت قرآنی مطرح گشته است: «أُولُو الْأَلْبَابِ» باشند، «فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (3)

ص: 63

1- «مجموعه رسائل و مقالات فلسفی»، مقدمه / 41 و 42.

2- در تعبیر «کل» نیز اشکال می توان کرد؛ زیرا بر مذاق جناب ملاصدرا برگشت «تعینات» به «مراتب تشکیکی» است، و اساس تشکیک بر «اعدام» است پس «کل» به معنای حقیقی خود نمی تواند گرفته شود، و به معنای «مجازی» گرفتن بدون قرینه، تاویل است و ناجایز.

3- زمر: 17-18.

در قرآن کریم، در دو جا، تعبیر «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» آمده است. (1)

«راسخ» در لغت به معنای «ثبوت در جای خود»، «جایگیر شدن کامل»، «استقرار تام»، «ریشه دوانیدن»، «متزلزل نبودن» و امثال این معانی است. مثلاً می گویند، «ایمان راسخ»، یعنی ایمانی غیر متزلزل، و ضد شک، عرب می گوید: «راسخ الحبر في الصحيفة، و العلم في القلب»؛ «مرکب در کاغذ نشست (فرورفت)، و علم در قلب رسوخ کرد و ریشه دوانید و غیر قابل محو و تزلزل گشت.»

به عقیده شیعه، - و هر متفکری که با این مفاهیم و اصطلاحات آشنا باشد - «راسخ در علم»، جز معصوم علیهم السلام نتواند بود، به ویژه با نظر به علوم و افکار و تجربیات ریخته واریخته بشری، و پیوسته در تغییر و تحول و نوسان و تجدید، به طوری که تاریخ علوم - از نظر تکامل و رفع برخی نقائص - به چندین دوره تقسیم می شود، و هنوز هم کدام علم، ادعای کامل بودن دارد؟ (2)

باری، مفسران (حتی شماری از مفسران اهل سنت)، «واو» را در «وَالرَّاسِخُونَ»، واو عطف گرفته اند، (3) یعنی: علوم باطنی قرآن کریم را جز خداوند متعال و ریشه داران در علم (که علم، ریشه در روح و جان آنان دوانده و عمق یافته است)، کسی نمی داند.

«شیخ ابوعلی طبری» (م 548 ق) - مفسر بزرگ، در ذیل آیه مبارکه «آل عمران» چنین نقل می کند:

از امام محمد باقر (علیه السلام) چنین روایت شده است که فرمود: «رسول

ص: 64

1- آل عمران: 7، نساء 162 .

2- بیاید بدین قانع باشیم که بگوییم، ما عملاً چیزی از ماهیت و واقعیت جهان نمی دانیم «... باید خود را حاضر به پذیرش این مطلب کنیم، که جهان مادی - که به طور کلی در ابعاد زمان و مکان محصور است - ممکن است تنها جزو کوچکی از حقیقت و واقعیت باشد، همانگونه که سطح دریا، جزء کوچکی از همه فضایی است که آن را می شناسیم.» - «بزرگان فلسفه» / 201.

3- در اینجا یادآوری کنم که اگر «واو» عطف گرفته نشود، دچار محذورات دیگری می شویم، که در این مختصر مجال بحث درباره آنها نیست.

خدا افضل راسخان در علم است، که تأویل و تنزیل همه آنچه را خداوند بر او نازل فرمود می داند و نمی شود که خداوند بر او چیزی نازل کند، که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) تأویل آن را نداند، پیامبر و اوصیای او - از بعد او - راسخ در علمند (و دارای علم ثابت و راسخ و لدنی اند، نه نظریات و بحثیات، و وهمیات و باطل شده هایی که روز به روز بر شمار آنها افزوده می شود)، آنانند که همه علوم باطنی قرآن و علوم ظاهری آن را می دانند. (1)

در اینجا باید به این مطلب بسیار مهم توجه کرد، که فرق است میان «معنای تأویلی»، که راسخان در علم (معصومین علیهم السلام) عالم به آنند، و همان ها «علوم باطنی و اسراری» قرآن است، که از حوزه هدایت عام قرآنی، برای همه بشریت، بیرون است. (2)

یعنی در حوزه «هدایت عام» نیازی به آن بواطن و اسرار نیست، و در حوزه «هدایت خاص»، اگر کسانی گام در راه آنها نهادند، ممکن است به اندازه استعداد خود، از طریق ائمه علیهم السلام به آن برسند، پس فرق است میان این «معنای تأویلی» با «تأویل معنی»، که به حکم عقل و شرع حرام است، و امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره می فرماید:

«... يَعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ...» (3)

- (مهدی) قرآن را ملاک آراء قرار می دهد، از آن پس که آراء (فلسفی - عرفانی - مادی - من عندی (قرائت)) را ملاک قرآن (و قرآن فهمی) قرار داده بودند.

«شیخ محمد عبده»، در شرح این جمله می گوید: «خبر عن قائم ینادی بالقرآن، و یطلب الناس باتباعه، و ردّ کل رأی إلیه» (4)؛ «علی (علیه السلام)، در این جمله خبر می دهد دهد از امامی

ص: 65

1- مجمع البیان 410/3. (چاپ پنج جلدی)

2- رجوع به سخن حضرت امام حسین (علیه السلام)، در این باره در کتاب «تحف العقول».

3- «نهج البلاغه» 424/، خطبه 138 (خطبه 134، از شرح عبده).

4- «شرح عبده»، ذیل خطبه 134.

که قیام کرد، قرآن را فریاد می‌کند، و با جدیت همهٔ مردم را به پیروی از قرآن می‌خواند، و هر رأی و نظری را به قرآن باز می‌گرداند.»

این مطلب بخصوص را برای آن آوردم تا بگویم که تعریف‌ها و تعبیرهایی که جناب ملاصدرا، از ارسطو و امثال ایشان کرده است، و آنها را «راسخ در علم توحید» دانسته است، به تعبیر امام خمینی: «مما لا یعول علیه» است.

و رسوخ توحیدی جز از طریق علم قرآنی تحقق نمی‌یابد. این سخن از امام خمینی معروف است: «اگر قرآن نازل نشده بود، باب معرفهٔ الله بسته بود الی الابد».

ص: 66

سنت و روش حاشیه نویسی و تعلیقه نگاری و شرح مباحث الهیاتی و نیز نگاشتن حاشیه بر حاشیه و در مواردی داوری و محاکمه بین ماتن و شارح یا بین دو محشی و تعلیقه نگار، سنتی است که از دیر باز در علوم انسانی رواج داشته است. اوج آن را می توان در شرح فخر رازی بر اشارات شیخ و سپس ایرادات خواجه نصیرالدین طوسی بر شرح فخرالدین و نیز گاهی بر خود شیخ و سپس تر آن در محاکمات قطب الدین رازی بین خواجه و فخر مشاهده نمود. در قرن اخیر نیز صاحب تفسیر المیزان به تعلیقه نگاری بر مجلدات اولیه بحار الانوار علامه مجلسی پرداخت مجلداتی که مباحث بنیادینی چون عقل، علم و عدل را به خود اختصاص می داد. این تعلیقه نگاری مناقشاتی را در فضای علمی آن روز برانگیخت و به دستور مرجعیت اعلی در آن زمان متوقف گردید اظهار نظر و داوری ها پیرامون آنچه صاحب المیزان به عنوان تعلیقه بر مباحثی از بحار الانوار نگاشته است تا به امروز ادامه دارد و عده کثیری از محققین مشی وی را در این تعلیقات بر منهج صحیح علمی و بر مدار انصاف و ادب و به دور از یکسو نگری نمی دانند و آن را شتابزده و یکسویه، جدلی و گاه خطابی و فاقد معیارهای علمی ارزیابی می کنند. از محققین معاصر که تعلیقات صاحب المیزان بر بحار را به دقت واکاوی و بررسی نموده، استاد محقق آیت الله مرتضی رضوی صاحب آثار مهمی در نقد فصوص الحکم ابن عربی، و نقد مبانی اندیشه ملاصدر است. ایشان در نود و دو فقره به داوری بین علامه مجلسی و صاحب المیزان پرداخته که آنچه در ذیل می آید بخش چهارم و پنجم از تحقیق مفصل ایشان است.

کلید واژگان: مبحث چهارم: کتاب، تحریف، کلام امام.

مبحث پنجم: ارتجاع علمی و دینی، ارتجاع فرهنگی، بدعت، ارسطوئیات، بودائیات.

متن حدیث: بخشی از وصیت امام کاظم (علیه السلام) بر هشام بن حکم: «يَا هِشَامُ ثُمَّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ فَقَالَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ وَقَالَ تَعَالَى إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَقَالَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ثُمَّ ذَمَّ الْكَثْرَةَ فَقَالَ وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ».

متن بیان علامه مجلسی (رحمه الله): ... و قوله بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ، ليس في قرآننا و هذه الآية في سورة لقمان و فيها «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» و لعله كان في قرآنهم كذلك. و كذا ليس في هذا القرآن «و أكثرهم لا يشعرون» فإما أن يكون هذا كلامه (عليه السلام) أو أنه أورد مضمون بعض الآيات.

متن فرمایش علامه طباطبائی (رحمه الله): هذا الاحتمال منه رحمه الله مبني على القول بوقوع التحريف في القرآن و قد بينا فسادة في محله بل الحق أن ذلك من خطأ النسخ أو الراوى فى ضبطه وكيف يمكن أن يستدل عليه السلام بآية لا سبيل للمخاطب على الحصول عليها ولو فرض وقوع التحريف.

ترجمه حدیث: ای هشام، سپس خداوند نکوهش کرده آنان را که تعقل نمی کنند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ». و خداوند فرموده است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» و نیز فرموده است: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ». سپس کثرت را نکوهش کرده و فرموده: «وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ». و فرموده است: «أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْقِلُونَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ».

ترجمه بیان علامه مجلسی (رحمه الله): ... و اینکه گفته است: «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»، چنین آیه ای در قرآن ما (1) نیست و این آیه در سوره لقمان و بدین صورت است «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». و ممکن است در قرآن آنان بدان صورت بوده است. و همچنین در این قرآن «أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» نیز نیست. پس یا این سخن کلام خود امام (علیه السلام) است نه آیه، یا امام (علیه السلام) در مقام ذکر مضمون برخی آیه ها است.

ترجمه فرمایش علامه طباطبائی (ه): این احتمال از او (مجلسی) رحمه الله، بر قول به تحریف قرآن مبتنی است. و ما در جای خود فساد این قول را بیان کرده ایم. حق این است که این اشتباه از خطای نسخه برداران، یا خطای راوی در ضبط حدیث باشد.

و چگونه ممکن است امام (علیه السلام) سخنش را با آیه ای استدلال کند که مخاطب هیچ دسترسی به آن ندارد گرچه فرضاً تحریف هم پذیرفته شود.

بررسی: با افتخار باید گفت که این کلام علامه طباطبائی کاملاً درست است بویژه بخش اخیرش که می فرماید: حتی اگر فرضاً کسی به تحریف قرآن قائل باشد باز باید گفت این از آن قبیل نیست زیرا امام (علیه السلام) به قرآنی که مخاطب به آن دسترسی ندارد استدلال نمی کند.

همان طور که خود مجلسی (رحمه الله) نیز برگشته و می گوید: پس یا این سخن خود امام (علیه السلام) است نه آیه، یا امام (علیه السلام) در مقام ذکر مضمون برخی آیه ها است.

ارتجاع به دین ها و آئین های منسوخ

ج 1 ص 179.

متن حدیث: 61 - ضه، [روضه الواعظین] قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) قَوْمُ الدِّينِ بِأَرْبَعَةِ بَعَالِمٍ نَاطِقٍ مُسَدِّ تَعْمَلُ لَهُ وَبِغَنِيٍّ لَا يَبْخُلُ بِفَضْلِهِ عَلَى أَهْلِ دِينِ اللَّهِ وَبِقَفِيرٍ لَا يَبِيعُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاةٍ وَبِجَاهِلٍ لَا يَتَكَبَّرُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ. فَإِذَا اكْتَسَمَ الْعَالِمُ عِلْمَهُ وَبَخِلَ الْغَنِيُّ وَبَاعَ الْفَقِيرُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاةٍ وَاسْتَكْبَرَ الْجَاهِلُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ، رَجَعَتِ الدُّنْيَا عَلَى تَرَائِهَا فَهَقَرَى وَ لَا

ص: 69

1- یعنی قرآنی که در دست ما مسلمانان هست.

تَغْرَبُكُمْ كَثْرَةُ الْمَسَاجِدِ وَأَجْسَادُ قَوْمٍ مُخْتَلِفَةٍ. قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ الْعَيْشُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ فَقَالَ خَالَطُوهُمْ بِالْبَرَانِيَةِ يَعْنِي فِي الظَّاهِرِ وَخَالَطُوهُمْ فِي الْبَاطِنِ، لِلْمَرْءِ مَا اكْتَسَبَ وَهُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَانْتَظَرُوا مَعَ ذَلِكَ الْفَرَجِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

متن سخن علامه مجلسی (رحمه الله): بیان: رجعت دنیا علی تراثها، کذا فیما عندنا من النسخ و لعل المراد رجعت مع ما أورثه الناس من الأموال و النعم ای یسلب عن الناس نعمهم عقوبة علی هذه الخصال و الأصوب علی وراثتها کما سیأتی.

متن سخن علامه طباطبائی (رحمه الله): الظاهر أن المراد من رجوع دنیا إلى تراثها رجوعها إلى الجاهلية الأولى التي تركتها أهل الجاهلية وقد نسخها الاسلام وبت العلم النافع فی الدنيا، و مع ترك العلم و إفساد التربية الدينية يرجع الناس إلى تراثهم الأولى و هو الجهل و العمی و الفساد.

ترجمه حدیث: امیرالمومنین (علیه السلام) فرمود: قوام دین بر چهار عامل [انسانی] استوار است: عالم بیانگر که علمش را به کار گیرد. ثروتمندی که در خیر رسانی به اهل دین خست نوزد. فقیری که آخرتش را به دنیایش نفروشد. و جاهلی که از فراگیری علم تکبر نوزد.

پس زمانی که عالم علمش را کتمان کند، و ثروتمند خست بوزد، و فقیر آخرتش را به دنیایش بفروشد، و جاهل از آموختن تکبر و رزد، دنیا (جامعه) با حرکت قهقرائی به تراش خود بر می گردد.

پس [اگر جامعه را چنین دیدید] کثرت مسجدها و نمود پیکرهای مردمی که رفت و آمد [\(1\)](#) زیاد دارند، شما را به اشتباه نیندازد.

گفته شد: ای امیرالمومنین (علیه السلام) در چنان زمانی چگونه باید زیست؟ فرمود: با آنان در ظاهر همزیست باشید. و در باطن مخالفشان باشید. برای انسان آن می ماند که (برای آخرتش) کسب کرده است، و انسان در کنار کسی است که دوستش دارد. و در عین حال منتظر فرج از خداوند متعال باشید.

ص: 70

1- یکی از معانی اختلاف، کثرت رفت و آمد است.

ترجمه سخن علامه مجلسی (رحمه الله): جمله «رجعت الدنيا على تراثها»، در نسخه هائی که در دست ما است به همین صورت با لفظ «تراث» است.

و در این صورت شاید معنایش چنین باشد: دنیا به همراه آنچه مردم از اموال و نعمت ها به ارث گذاشته اند، بر می گردد یعنی نعمت ها از مردم سلب می شود تا عقوبتی باشد برای آن خصلت ها.

لیکن در ضبط دیگر حدیث «علی و رائها» آمده (1) که صحیح تر است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی (رحمه الله): ظاهر این است که مراد از «رجوع دنیا به تراش»، رجوعش بر جاهلیت اولی (2) است که ما ترک مردم جاهلیت است و اسلام آن را نسخ کرده و علم نافع را در دنیا منتشر کرده است. و با ترک علم و افساد تربیت دینی، مردم به ارثیه پیشیشان بر می گردند که جهل، کوری و فساد است.

بررسی: بی تردید آنچه مرحوم طباطبائی فرموده درست است، حتی در متن حدیث نیز بر این معنی قراین و شواهدی هست:

1- کثرت مساجد در جامعه فقیر و مسلوب از نعمت ها، مسجدها زیاد نمی شوند. نه فقط مسجدها بل همه مؤسسات اجتماعی و عمومی

و این یک اصل مسلم جامعه شناسی است.

2- همین طور است کثرت رفت و آمد مردم به مسجدها و یا هر موسسه اجتماعی دیگر؛ مردم فقیر و مسلوب النعمه، کمتر چنین رفت آمد دارند.

3- روشن است که مراد از جمله «و اجساد قوم مختلفه» به اصطلاح «پر رفت و آمد بودن مساجد با هیكل های آراسته و مرتب است» (3) نه مردمان مسلوب از نعمت.

بنابر این مراد حدیث از ارتجاع مردم، ارتجاع علمی و فرهنگی است نه ارتجاع به فقر مالی .

اما در کلام هر دو علامه نکته ای هست که جای تأمل دارد: ظاهراً هر دو بزرگوار به جامعه جاهلی عرب، توجه دارند؛ مجلسی به فقر مالی آن. و طباطبائی به فقر علمی و فرهنگی آن. این توجه و عطف ذهن، در بیان مرحوم طباطبائی، فرازتر است. در حالی

ص: 71

1- بحار 67/2؛ خصال 197/1 .

2- اشاره است به آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»

3- همان طور که امروز به ویژه در مراسمی که در مساجد برگزار می کنند، چنین است.

که در متن حدیث سخن از «دنیا» هست نه از مردمی به نام عرب، یا عرب جاهلی. و اسلام همه آئین ها و فرهنگ های پیشین را نسخ کرده است.

و چون ممکن است این فرمایش مرحوم طباطبائی بهانه ای به دست ارسطوئیان و صدرویان بدهد، لازم است با آنان گفتمانی داشته باشیم:

آیا اسلام تنها تراث فرهنگی عرب جاهلی را نسخ کرده است؟ و فرهنگ یهودیت، مسیحیت، هندوئی، و به ویژه بودائیت و به ویژه تر ارسطوئیات را نسخ نکرده است؟! ارسطوئیسم و بودیسم که امروز صد رویان ما از مخلوط آن دو، طوفانی به راه انداخته اند، توسط اسلام نسخ نشده اند؟

فکر و فرهنگ و دین بودائی چه مزیتی بر فکر و فرهنگ امت موسی (علیه السلام) دارد که آن تأیید شود و این منسوخ گردد -؟!!

و همچنین: فکر و فرهنگ ارسطوئی چه مزیتی بر فکر و فرهنگ موسی دارد که اسلام آن را محترم و این را منسوخ کرده است -؟!!

اگر تورات محرف، خدا را می آورد و در تنگاتنگ آغوش یعقوب به کشتی مشغول می کند (که تا حدودی امکان تاویل دارد و امروز یهودیان و مسیحیان آن را تاویل می کنند) آیا این بیش تر ضد توحید است یا پایه های رسمی و اصول اولیه ارسطوئیسم که رسماً خدا را موجب، بی اراده، مصدر، خدائی که نمی توانست نیافریند = عاجز از عدم آفرینش اعلام می کنند؟! -؟ توحید یهودیان در مقایسه با ارسطوئیان به حدی صحیح و سالم است که به هیچ وجه قابل قیاس نیست .

اگر ارسطوئیسم منسوخ نیست، اولاً می بایست آئین موسی، عیسی و پیامبر اسلام علیهم السلام، نمی آمدند .

ثانیاً: حال که آمده اند می بایست مردم جهان را به ارسطوئیسم دعوت می کردند و در تکامل آن می کوشیدند.

مگر معنای نسخ و عدم نسخ، غیر از این است؟

قرآن، خودش را «تبیان کل شیئی» می داند، آیا فکر و فرهنگش ناقص است تا به وسیله ارسطوئیات و بودائیات، تکمیل و ترمیم شود؟

قرآن که پیامبرش محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) را تبیین کننده همان «تبیان» می داند، یعنی «تبیان اندر تبیان» آیا نیازمند شرح و بیان به وسیله ارسطوئیات و بودائیات است؟!

اینک: یک نگاه به جامعه امروزی خودمان و مراسمی که در مساجد برگزار می کنیم و با پیکرهای آراسته و مرتب و کاملاً مؤدبانه در برابر صاحب مراسم قرار می گیریم و اگر او متوجه نباشد هیکل و جسممان را به او نشان می دهیم، داشته باشیم.

و یک نگاه به عرصه فکری و فرهنگی مان در آموزش ها، در گفتمان ها، در محاورات علمی و معمولی، بیندازیم که همه جا و در هر جریده و مطبوعه ای، رادیو و تلویزیون، اصول و فروع ارسطوئیات و بودائیات همه جا را گرفته اند. حتی در مطبوعات و رادیو و تلویزیون بارها به صراحت نوشتند و گفتند: شیطان مظهر خدا است.

این گزاره به هر معنی و با هر تاویل، آیا با توحید قرآن و اسلام سازگار است؟ امروز هیچ چیزی بی صاحب تر و بی دفاع تر از قرآن و اسلام نیست؛ این چه علمی است؟ علم بر علیه علم، هدایت بر علیه هدایت اسلام بر علیه اسلام، حتی قرآن بر علیه قرآن، توحید

بر علیه توحید (1) و

نگاه سوم به حدیث مورد بحث: دوباره حدیث را بخوانید و دقت کنید: آیا زمانی غیر از زمان ما را در نظر دارد؟ به ویژه به آن جمله توجه کنید از امیرالمومنین (علیه السلام) می پرسند: اگر در آن زمان باشیم چه کار کنیم .

ص: 73

1- وقتی افرادی که نه زحمتی در انقلاب متحمل شده اند و نه بازداشت و تبعید شده اند و نه شهید داده اند، و نیز برخی افراد که زمانی با انقلاب و نظام مقدس جمهوری اسلامی همراه بوده اند اما اکنون به دلیل ثروت اندوخته شان، همه چیز را فدای خودشان می کنند، این انتقاد بنده را می بینند فوراً می خواهند به نامحرمی بنده و انقلاب و جمهوری اسلامی و ولایت فقیه، اشاره کنند. در حالی که علاوه بر همه مشقات که در راه انقلاب و نظام جمهوری اسلامی و ولایت فقیه متحمل شده ام، با کمال صراحت اعلام می کنم: هیچ کسی از این اصول و نیز مرجعیت، آن طور که من در کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» دفاع علمی و مستدل کرده ام، نکرده است. علاوه بر دیگر نوشته هایم اتفاقاً ارج نهادن و گرامی داشتن و دلسوز بودن به این اصول و حراست از این اصول، ایجاب می کند که انتقادات مذکور را داشته باشیم.

مخصوصاً با عینک و بینش مرحوم علامه طباطبائی نگاه کنید که در معنای این حدیث، ارتجاع مردم مسلمان را به ارتجاع فکری و فرهنگی تفسیر می‌کند، و تفسیر کاملاً درستی هم هست

ارسطوئیان فوراً پاسخ می‌دهند: ما مطابق حدیث «خُذُوا الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» عمل می‌کنیم در هر دین و در هر نحله منسوخ نیز مطالب و سخنان درست و صحیح هم هست که باید آنها را گرفت.

توجه ندارند که مراد این حدیث از حکمت «گزاره های گفتاری و رفتاری موردی» است نه نظام و سازمان اندیشه ای در هستی شناسی، خداشناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی.....

هر مکتبی که پیروان خود را به مکتب دیگر ارجاع دهد در حقیقت خودش را نفی و ابطال کرده است.

ارسطوئیان از اصلی ترین اصول یعنی توحید تا فرعی ترین فروع شناخت، پیرو ارسطو هستند لطفاً دوباره به حدیث مورد بحث به ویژه آخرین جمله آن توجه کنید که «لِلْمَرْءِ وَهُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ». از اکتساب و تحصیل ارسطوئیات و باور به آنها لازم گرفته مودت و محبت سران آن نحله را. آنگاه به حدیث های زیر توجه کنید :

«قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام): كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَهُوَ مُسْتَمْسِكٌ بِعُرْوَةِ

اللهِ غَيْرِنَا» (1): کسی که گمان می‌کند ما را می‌شناسد در حالیکه به ریسمان دیگران چسبیده است، دروغگو است.

یعنی خودش خودش را فریب می‌دهد.

و در حدیث دیگر: «قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام): كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مِنْ شَيْعَتِنَا وَهُوَ مُتَمَسِكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا» (2) چنین شخصی که خود را شیعه می‌داند خود فریبی می‌کند. کافی است صدرویان ما کمی به اندرون و وجدان خود توجه کنند.

ص: 74

1- معانی الاخبار؛ بحار 2 / 83 .

2- بحار 2 / 98 .

گاهی می‌گویند: ما اصول اندیشه مان را از قرآن می‌گیریم و در مسائل فرعی از ارسطوئیات استفاده می‌کنیم.

حدیث دیگر: «... فَكَذَّبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَعَنَا وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِفُرُوعٍ غَيْرِنَا» (1).

به ویژه وقتی که ارسطوئیات با بودائیات در هم آمیزد و نامش «عرفان» باشد که بی تردید عرفان سرخ پوستان بهتر از این است زیرا توحیدشان نسبت به این مخلوط، سالم تر است. اگر بناست عرفانی غیر از عرفان و معرفت اهل بیت علیهم السلام داشته باشیم چرا عرفان سرخ پوستان را بر نمی‌گزینیم؟

و در پایان: از نوبه اولین عامل قوام دین در کلام علی (علیه السلام) توجه فرمائید: عالم ناطق مستعمل بعلمه: عالم بیانگر که علمش را به کار گیرد.

پس عالمی که انحرافات فکری و فرهنگی را می‌بیند و در مقابل آنها علمش را به کار نمی‌گیرد، جایگاهش چیست؟

و حدیث می‌فرماید:

«إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سَلَبَ نُورَ»

سَلَبَ الْإِيمَانَ» (2): وقتی که بدعت‌ها ظاهر شوند بر عالم واجب است که علمش را ظاهر کند. و اگر نکند، ایمان از او سلب می‌شود.

از قدیم علمای ما (از شیخ صدوق و مفید تا به امروز) در قبال این بدعت‌ها مقاومت عالمانه کرده‌اند، اخیراً برخی‌ها - بقول خودشان - حال و حوصله در دسر ندارند، و در صدد رفاه دنیوی خود هستند، به این وظیفه اساسی خود که عامل قوام دین است عمل نمی‌کنند. زیرا طوفان ارتجاع به حدی شدید شده که حتی شیطان مظهر خدا

شده، افراد بر جان خود نیز بیمناک‌اند. برآستی عمل به این وظیفه بزرگ، بشدت خطرناک شده است و نیازمند از جان گذشتگی است.

ص: 75

1- کافی 203/8 (حدیث شماره 336) چاپ دار الاضواء.

2- عیون الاخبار 1 / 112 ؛ بحار 48 / 252 .

اینان در ضمیرشان خودشان را با «تقیّه» دلخوش می کنند. در حالیکه در مواقعی که خطر به اصل و اصول دین می رسد، جانی برای تقیه وجود ندارد. و حکمت آفرینش «حماسه بزرگ کربلا» همین است وقتی که خطر اصل و اصول دین را هدف می گیرد باید از جان، مال، اولاد، خانواده، طفل صغیر شش ماهه نیز گذشت و از هیاهوی عوامانه برخی از اهل بحث و غوغای عوام، نهرا سید. اگر معنی تقیه آن طور که این برخی از علما معنی می کنند بود هیچکدام از ائمه علیهم السلام شهید نمی شدند .

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ .

ص: 76

برهان امکان و وجوب یکی از براهین خداشناسی است که تقاریر متعددی دارد، بعضی از این تقاریر که از سوی فلاسفه بیان گردیده فارغ از صورت و محتوای آن که به براهین امکان و وجوب نمی ماند، دارای توالی فاسدی چون وحدت وجود است، نظیر تقریری که ملاصدرا ارائه داده و در اسفار آن را اسد البراهین و اشرف ها نامیده و عنوان برهان صدیقین را بر آن نهاده است، تقریری که در آن حاجت به مفاهیمی چون امکان و حدوث و نیز ابطال دور و تسلسل نیست، چون اصلاً قول به ممکن بحقیقت در آن جایگاهی ندارد، براهین دیگری هم که تحت عنوان صدیقین ذکر شده اند به همین کیفیت اند و در آنها سخن از امکان و ممکن، حدوث و حادث، در میان نیست و تنها صرف الوجود و واجب الوجود است که مفاد برهان و شاکله آن را می سازد. رویکردی که مالا به اصالت وجود و وحدت وجود می انجامد و با بطلان اصالت وجود و وحدت وجود بطلان آنها هم دانسته می شود.

برهان امکان و وجوب تقریر دیگری هم از طریق متکلمین دارد که همان تقریر صحیح این برهان و موافق با عقل صریح و نصوص وارده از شریعت است و در این تقریر ممکن ملازم با حادث است.

پس از مباحثی در این باب مؤلف محترم استشاداتی که مبدعین براهین موسوم به صدیقین به فقراتی از دعای عرفه نموده اند را بیان و ابطال نموده و موضوعه بودن این فقرات و الحاقی بودن آنها را اثبات می نماید در پایان مؤلف محترم انحصار براهین خداشناسی را به برهان اتئی مسبوق به معرفت فطری به معنای صحیح آن دانسته و توضیحاتی در باب معنای صحیح معرفت فطری که ملازم با نفی شهود ذات و نفی وجدان ذات حق تعالی است بیان می نماید.

کلید واژگان: برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین، وحدت وجود، معرفت فطری.

برهان امکان و وجوب : که از نظر کردن در نفس وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن ثابت می کنند که باید واجب الوجودی باشد که جمیع ممکنات از او بوجود آیند. و چون این برهان در این باب اساس براهین (آنها است) به بیانات مختلفه بیان شده و مبتنی بر ابطال دور و تسلسل می باشد، و ده برهان بر ابطال تسلسل اقامه شده (1) و تمام آنها مورد بحث و ایراد واقع گشته و بالأخره نتیجه تحقیقات این شده که تسلسل تعاقبی باطل نیست و فقط تسلسل اجتماعی باطل است. لذا شیخ و رئیس فلاسفه، برهانی که محتاج به ابطال تسلسل تعاقبی نباشد اقامه نمود که در محالش ذکر شد.

باری؛ این دلیل به چند صورت تقریر می شود :

1. موجود از دو صورت بیرون نیست، زیرا هر موجودی یا وجود و تحقق ذاتی او است (یعنی هرگز امکان ندارد که نباشد و وجود و تحقق برای او واجب است) و یا اینکه وجود و تحقق ذاتی او نیست بلکه اگر علتی برای پیدایش وجودش باشد تحقق می یابد و الاً موجود نخواهد شد. موجودی که دارای خصوصیت اول باشد واجب الوجود و موجودی که دارای حالت دوم باشد ممکن الوجود نامیده می شود.

ممکن الوجود بدون علت، امکان تحقق و وجود ندارد؛ زیرا بدیهی است که پیدایش پدیده و معلول بدون پدید آورنده و علت محال است. ممکن الوجود هنگامی تحقق پیدا می کند که منتهی به واجب الوجود گردد وگرنه تسلسل یا دور لازم آید و دور و تسلسل باطل و محال است.

حقیر گوید: بحث ما در پیرامون این دلیل گذشت و غرض متکلمین با فلاسفه مختلف است.

2. تقریری دیگر از برهان امکان و وجوب .

نفس وجود یا واجب است و یا ممکن، اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است. و اگر ممکن باشد، محتاج به مؤثری غیر از خود است. و غیر وجود جز عدم و ماهیت چیزی نیست. و هیچ کدام از آنها نمی توانند مؤثر باشند. اما عدم برای اینکه او نیست تا بتواند هستی دهد.

ص: 78

و اما ماهیت: به جهت اینکه او نیز امری عدمی است و خود محتاج به افاضه وجود است تا موجود گردد، چگونه می تواند مؤثر واقع شود. پس ورای وجود چیزی نیست که در وجود تأثیر کند. پس نفس وجود نمی تواند ممکن و محتاج به مؤثر باشد. و همین که ممکن نشد واجب خواهد بود، و مطلوب ما که وجود واجب است ثابت خواهد شد.

در اسفار می گوید: «هذا البرهان اسدّ البراهین و اشرفها» (1). این برهان را به اسم برهان صدیقین نامیدند و تقاریر متعددی دارد که یک تقریرش همین بود که ذکر شد.

حقیر می گوید: اگر نیک تأمل کنی، برهان صدیقینی که ملاصدرا ادعا کرد، عین ادعای وحدت وجود است.

فرق این تقریر از برهان وجوب و امکان با تقریری که علامه ذکر فرمود، این است که: در این تقریر پای دور و تسلسل در میان نیست، بر خلاف تقریر اول. علاوه بر فرق های دیگری که دارند.

این تقریر مبتنی بر این است که ما اصالت الوجود و وحدت وجود را بپذیریم و معتقد شویم که حقیقتی به نام وجود در خارج محقق است و غیر از حقیقت وجود چیزی وجود ندارد، که همان حقیقت، خداست. و با ابطال اصالت الوجود و وحدت وجود، بطلان این تقریر هم دانسته می شود. ملاصدرا در کتاب اسفار در تقریر برهان صدیقین می گوید:

«إنّ الربانین ينظرون إلى الوجود و يحققونه و يعلمون أنه أصل كلّ شيء ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، و أما الامكان و الحاجة و المعلولية و غير ذلك فإنّما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الامكان يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته، من صفاته إلى كيفية أفعاله و آثاره، و هذه طريقة الانبياء ؛ (این برهان، برهان صدیقین است: زیرا که) ربّانین نظری افکنند در وجود و تحقیق از حال وجود نمایند و می دانند که وجود اصل و ریشه هر چیز است، سپس به نظر در وجود می رسند که وجود، در حقیقت خود واجب است، و امکان و حاجت و معلولیت و غیر این ها از عوارض وجود است و از حقیقت وجود نیست، بلکه به واسطه نواقص و کمبودی و اعدامی خارج از

ص: 79

حقیقت وجود است. پس از این که حقیقت وجود واجب، شد با نظر به لوازم وجوب و امکان، به توحید ذات و صفات می رسند و از نظر به صفات به چگونگی افعال و آثار می رسند.

این است طریق انبیاء علیهم السلام چنان که خداوند فرمود: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ» (1) در تقریر مقصود فوق، (شبییه به برهان) می گوید: ثابت شد که حقیقت وجود، یک حقیقت خارجی و عینی بسیط است، و دارای جزء نیست. و اختلافی میان افراد نباشد مگر به کمال و نقص و شدت و ضعف مانند درجات نور و سفیدی. و مرتبه کامل این حقیقت آن است که تمام تر از آن و متعلق به غیر نباشد، و غیر او ناقص و محتاج به اوست، پس واضح شد که وجود، یا غنی است یا محتاج و قائم به غیر، که اول واجب است و دوم ممکن. پس فرض وجود ناقص مستلزم وجود کامل است و وجود کامل واجب است. (2)

فساد این تقریر با بیانی که در رد وحدت وجود خواهیم گفت، واضح تر می شود.

3. ملاحضاتی سبزواری در اسرار الحکم می نویسد: طریقه صدیقین است که از خودش بر خودش استدلال کنند. پس می گوئیم که :

حقیقت وجود - که گذشت که احق اشیاست به تحقق، و نور حقیقی است و أظهر الظواهر - حقیقتی است محیط که «عدم» بر او ممتنع است بالذات، و یا دارد از قبول عدم، چه «قابل»، «مقابل خود نشود که بیاض قابل سواد یا «لا بیاض» نشود و بالعکس... و حقیقتی که عدم بر آن ممتنع است، «واجب الوجود» بالذات است. و مراد به حقیقت وجود، صرف وجود است که اضافه ای به ماهیات نداشته باشد.

و این طریقه انیقه، آسد و أخصر و اشرف است، چه به ابطال «دور و تسلسل» حاجت نیفتد. و در آن به [مفاهیمی مثل] «امکان» و «حدوث» و غیر آن از صفات خلقی ناظر نشویم... بلکه از حقیقت «وجود» به «وجوب» اش پی بریم. چنان که در دعای صباح است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته». و در دعای عرفه سید الشهداء (علیه السلام) می فرماید:

«الغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک، متی غبت حتی تحتاج إلى دلیل یدلّ علیک، أو متی بعدت حتی یکون

ص: 80

1- یوسف: 108 .

2- الاسفار 13/6 - 14 .

الأثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً»

و في دعاء أبي حمزة الثمالي که از حضرت زین العابدین علی بن الحسین علیهما السلام مروی است: «بک عرفتك و أنت دلتني عليك و دعوتني إليك».

تجلی لی المحبوب من کل وجهة *** فشاهدته في کل معنی و صورة (1)

ملا اسماعیل اسفراینی که از فلاسفه متأخر است می گوید: تمام آنها [ممکنات] محتاج اند به مؤثری که در خارج از آنها و از صفات آنها منزّه باشد. پس ناچار باید مجرد باشد از ماده و صورت، و عاری باشد از مکان و زمان و جهت، و دارای وجود باشد در مرتبه ذات خود بذاته، و آن نیست مگر حقیقت وجود، که مقدم است بالذات بر تمام موجودات، و سایر مراتب وجود و موجود محتاج اند به هستی و فیض او، و مراو راست غنای ذاتی و استغنای حقیقی. و مراو راست، احاطه و شمول بر کل اشیاء: «أَوْلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (2) و في الحقيقة از حقیقت وجود و موجود استدلال شد بر وجود واجب الوجود، کما قال علی بن الحسین (علیه السلام) في دعاء السحر: «یا ربّ بک عرفتك و أنت دلتني الیک؛ ای پروردگار! من تو را با تو شناختم، و تو دلالت کردی مرا به سوی خود».

«و لو لا أنت لم أدر ما أنت؛ هرگاه تو نبودى نمى دانستم که تو چيستى»؟

از اینجا است که صاحب مقام ولایت (علیه السلام) در دعای صباح فرمود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته؛ ای آن کسی که دلیل شده بر ذات خود به ذات خود» و جناب سید الشهداء حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه گفته است: «الغیرک من الظهور ما لیس لك حتى یكون هو المظهر لك؛ آیا از برای غیر تو ظهوری هست که تو را نیست، تا آنکه آن غیر، ظاهر کننده تو باشد».

«متی غبت حتى تحتاج إلى دلیل يدلّ علیک؛ کی غایب شده ای تا آنکه احتیاج باشد به دلیلی که بر تو دلالت کند.»

ص: 81

1- اسرار الحکم، ملاحادی سبزواری / 76 - 77 .

2- فصلت: 53 .

«متی بعدت حتّی تكون الآثار هی التی توصل إلیک کی دور شده ای تا آنکه آثار چیزی باشد که مرا به تو برساند.»

«عمیت عین لا تراک؛ کور شود چشمی که تو را نبیند.»

«و لا تزال علیها رقیبا و حال آن که تو همواره دیدبان اویی.»

«و ضاعت صفقة عبد لم تجعل له من حبّک نصیبا و نابود شد نفع معامله کسی که قرار ندادی از محبت خود بهره ای از برای او.» (1)

پس از غایت ظهور، نور حق مخفی و مستور است. «یا من اختفی لفرط ظهوره» کلام بزرگان و اکابر دین است. و جهت بطون او عین ظهور و ظهور او عین بطون اوست که: «هو الأوّل و هو الآخر و هو الظاهر و هو الباطن»... (2)

جواب ادعای فوق

اشاره

این ادعا و استدلال بر آن نادرست است و ما در اینجا به وجوهی که در کلماتشان آمده می پردازیم و از آن جواب می دهیم:

جواب اول

اما استدلال به ذیل دعای عرفه: علامه مجلسی (ه) در «بحار الانوار» می فرماید:

قد أورد الکفعمی (رحمه الله) أيضا هذا الدعاء فی البلد الأمين و ابن طاوس فی مصباح الزائر کما سبق ذکرهما. و لکن لیس فی آخره فیهما بقدر ورق تقریبا و هو من قوله: «إلهی أنا الفقیر فی غنای إلی آخر هذا الدعاء»، و کذا لم یوجد هذه الورقة فی بعض النسخ العتیقة من الإقبال أيضا، و عبارات هذه الورقة - لا تلائم سیاق ادعیه السادة المعصومین، أيضا، و إنما هی علی وفق مذاق الصوفیة، و لذلك قد مال بعض الأفاضل إلی کون هذه الورقة من مزیدات بعض مشایخ الصوفیة و من الحاقات و إدخالاته و بالجملة هذه الزیادة إما وقعت

ص: 82

1- اقبال / 349 .

2- انوار العرفان / 123 - 124 .

من بعضهم أولاً- في بعض الكتب وأخذ ابن طاووس عنه في الإقبال غفلةً عن حقيقة الحال، أو وقعت ثانياً من بعضهم في نفس كتاب الإقبال، ولعل الثاني أظهر على ما أو ماناً إليه من عدم وجدانها في بعض النسخ العتيقة، وفي مصباح الزائر، والله أعلم بحقائق الأحوال. [\(1\)](#)

لذا مرحوم خراساني در «هداية الامه» مي نويسد :

و ما عن الحسين يوم عرفه يوم عرفه *** زيادة ألحقه منحرفة

و در توضيح مطلب مي نويسد :

أقول : هذا الزيادة مشتملة على كثير من العبارات الركيكة في الفصاحة، تشبه عبارات المتعربين وعلى كثير من مصطلحات الصوفية، وكثير من المعاني التي لا تستقيم إلا على مذاقهم، أو تكون على مذاقهم أظهر. وقد أتيت على هذه الزيادة من أولها إلى آخرها، وذكرت ما يورد عليها جملة جملة بإحدى الوجوه الثلاثة المذكورة في «معارف الشيعة»، فليراجع. [\(2\)](#)

محدث قمي (رحمه الله) در «مفاتيح الجنان» مي نويسند :

كفعمي دعای عرفه امام حسين (عليه السلام) را در بلد الامين تا اينجا (يعنى: قبل از اين ذيل) نقل فرموده. و علامه مجلسي (ه) در «زاد المعاد» اين دعاء شريف را موافق كفعمي ايراد نموده است...

حقير مي گويد: بر فرض تسليم و صحت ذيل اين دعا ، معنای ذيل دعای عرفه [\(3\)](#) - چنان كه علامه مجلسي (ه) ذكر کرده اند - چنين است: إن وجوده تعالى أظهر الأشياء، و لا يحتاج في ظهوره إلى بيان أحد، وقد أظهر الدلائل على وجوده و علمه و قدرته في الآفاق و في أنفسهم، و هو مظهر الأنبياء و الرسل و فضلهم و كمالهم، و هو مفيض العلم و الجود عليهم، و على جميع الخلق، فهو سبحانه المظهر لنفسه ولغيره وجوداً و كمالاً و معرفة.... [\(4\)](#)

ص: 83

1- بحار الانوار 227/95 ، ط بيروت.

2- هداية الامة إلى معارف الأئمة /296 ، المقصد الثاني في ذاته تعالى.

3- «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، أو متى بعدت حتى يكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك و لا تزال عليها رقيباً و خسرت صفة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً» .

4- مرآة العقول 301/1.

بعضی از مراجع معاصر در تئمه اش برنیایش در عرفات نوشته اند: من احتمال علامه مجلسی قدس سره در «بحارالانوار» را تأیید می کنم. و در کتاب کم حجم «الحکم العطائیه» که منسوب به یکی از صوفیه است، این بخش از دعا در آنجا وجود داشت، در حالیکه وفات سید در سال 664 ه.ق واقع شد، و مؤلف کتاب الحکم العطائیه متوفای 709 می باشد. مضافاً به اینکه سبک دعای مذکور با دعای اهل بیت علیهم السلام سازگار نیست.

در کتاب «جرعه ای از دریا» (1) می نویسد :

این ذیل از منشآت ابن عطاء الله اسکندرانی از بزرگان صوفیه در قرن هفتم و اوائل قرن هشتم است که شروح بسیاری بر کتابش نوشته اند. ابن عطاء الله اسکندرانی در سال 709 یعنی حدود 45 سال پس از وفات سید ابن طاوس در سال 664 هجری از دنیا رفت. و این ذیل در نسخه های قدیمی اقبال وجود ندارد و بعداً به اقبال ملحق گردیده است.

محقق جلال همایی (2) در مولوی نامه اش می نویسد :

نکته مهم تازه ای که شاید نخستین بار از این حقیر می شنوید این است که : تمام این فقرات را عیناً و بیکم و زیاد در نسخه قدیم کتاب الحکم العطائیه دیده ام، شامل دعوات و مقامات عرفانی ابن عطاء الله اسکندرانی شاذلی تاج الدین ابوالفضل احمد بن محمد صوفی عارف معروف سده هفتم هجری که وفات او را در (709) نوشته اند و مسلم دارم که در این باره تخلیطی شده .

آقای حسینی تهرانی (مروج شدید مذهب ابن عربی و مدافع تصوف) نیز علی رغم دلبستگی شدیدشان به مضامین عرفانی معتقدند که این ذیل از ابن عطاء الله اسکندرانی است و در کتاب «الله شناسی» (3) نوشته اند: این مناجات و حکمی که از ابن عطاء الله مشهور می باشد از آن اوست و اسنادش به امام حسین سید الشهداء (روحی فداه)

ص: 84

1- جرعه ای از دریا 256/3.

2- مولوی نامه 18/2 .

3- الله شناسی 273-271/1 .

غلط است، مرحوم سید بن طاوس که وفاتش در پنجم ذوالقعدة سنه 664 بوده است، چطور تصوّر دارد که این فقرات را از ابن عطاء الله که وفاتش در جمادی الآخرة سنه 709 بوده است اخذ کند و به آن حضرت نسبت دهد؟ میان زمان ارتحال این دو نفر چهل و چهار سال و هفت ماه فاصله است. و سید بدین مدت یعنی نیم قرن پیش از انشاء کننده این دعاها رحلت نموده است.

بنابراین در اینجا به طور حتم باید گفت: الحاق این فقرات به دعای امام در روز عرفه در کتاب «اقبال» پس از ارتحال سید تحقق یافته است. بنا بر احتمال دوم علامه مجلسی (رحمه الله) به طور یقین به تعین مبدل می گردد و احتمال اول او - که شاید در بدو امر در کتب بعضی از آنان آمده است و ابن طاوس در کتاب «اقبال» با غفلت از حقیقت حال نقل کرده است - نادرست خواهد بود. حاشا و کلا که سید با آن عظمت مقام، کلام عارفی را در کتابی اخذ کند و بردارد به دنبال دعای امام بگذارد و اسناد و انتسابش را به امام بدهد. شاهد بر این عدم ذکر سید در کتاب «مصباح الزائر» و عدم ذکر آن در نسخه های عتیقه از اقبال است. یعنی این نسخه ها در زمان حیات سید بوده است و پس از وفاتش بدان الحاق نموده اند. اما چون مجلسی (رحمه الله) از کتاب «حکم عطائیه» بی اطلاع بوده است و از مؤلف آن و از زمان تألیفش خبر نداشته است، لهذا به چنین اسناد اشتباهی در افتاده است. و اما اشتباه... مرحوم محدث قمی آن است که از آن که ایشان که خبره فن و تألیف و بحث و فحص هستند، کلام علامه مجلسی را در بحارالانوار دیده اند که فرموده است: «این فقرات از دعا در نسخه عتیقه کتاب «اقبال» یافت نشده است» چرا در «مفاتیح الجنان» فرموده اند: «و لیکن سید ابن طاوس در اقبال بعد از یا رب یا رب یا رب این زیادتی را ذکر فرموده است؟!» زیرا که این عبارت، اسناد دعا را به سید بن طاوس می رساند. ایشان باید فرموده باشند: در بعضی از نسخ کتاب «اقبال» که عتیقه نیستند، این زیادتی دیده شده است. همچنین شهید اول هم در مجموعه اش (نسخه، ش 8932 کتابخانه مجلس) دعای عرفه را بدون ذیل از سید بن طاوس نقل می کند و محال است شهید ذیل را در کتاب سید دیده باشد و نقل نکند. علاوه براین، در ذیل تعبیراتی است که قطعاً با ادبیات سده اول تناسبی ندارد، مانند: «واسلک بی مسالک أهل الجذب» نیز دارای برخی خطاهای بین ادبی است، مانند: «أغیار» جمع غیر.

اما جواب دوم: انتظار علمای شیعه در این امر:

برای شناخت خداوند، برهان ما منحصر به برهان‌انی است، یعنی از طریق اثر و حادث پی به مؤثر و قدیم می‌بریم. (1)

تنها راه خداشناسی، تصدیق عقلی به وجود او از جهت وجود آثار و مخلوقات اوست. و معرفت مستقیم و بلا واسطه، هیچ امکان ندارد و تنها مخلوقات اند که می‌شود معرفت مستقیم و بلا واسطه به او پیدا کرد.

شیخ طوسی (ه) می‌فرماید:

إنَّ الطريق إلى إثباته تعالى و اثبات صفاته، أفعاله، فلا يجوز أن يثبت على صفة لا يدل عليها الفعل إما بنفسه أو بواسطة؛ لأننا إن لم نراع هذا الأصل لزم أن يكون له كيفية و كمية و غير ذلك من الأقوال الفاسدة و ذلك باطل. (2)

و می‌فرماید:

قد بيّنّا أنه لا يجوز إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل لا بنفسه ولا

بواسطة. (3)

محقق استرآبادی در «براهین قاطعه» فرمودند:

لا- يخفى أنّ البرهان الممكن إقامته على إثبات واجب الوجود، هو البرهان الإثباتي الذي ينتقل فيه من المعلول إلى العلة؛ لأننا نستدل من المصنوع الذي هو المعلول على الصانع الذي هو العلة - بملاحظة

ص: 86

1- بحث ما در غیر برهان فطرت است، اما برهان فطرت، به زودی به معنا و مفاد آن اشاره خواهیم کرد، و خواهیم گفت که: اگر معرفت فطری جوهری معنا شود که مستلزم شناخت حقیقت ذات و کنه حق تعالی شود، و یا مستلزم وحدت وجود یا واجدیت ذات حق تعالی... شود - چنان که از بعضی معاصرین نقل شده - باطل و نادرست است؛ چون معرفت و شناخت حقیقت ذات حق تعالی و احاطه به کنه ذات خدای سبحان، از محالات و از مسلّمات دین حنیف است، و امتناع ادراک ذات حق امتناع ذاتی است، و بینونت بین خداوند و خلق هم از واضحات و ضروریات ادیان آسمانی است.

2- الاقتصاد/ 37.

3- الاقتصاد/ 37 و 41.

الصنع و الإبداع و التكوين - و لا يمكن إقامة البرهان اللمی الذي ينتقل فيه من العلة إلى المعلول - و لو بملاحظة إمكان العالم أو طبيعة الوجود كما عن الفلاسفة - - إذ لا علة له ؛ لأنه علة لكلّ علل .

(1)

قال المحقق المحدث البحراني (رحمه الله) تعالى: أعلم - وفقنا الله و إياك للإيمان و ثبتنا عليه - إنّما يستدلّ على الله جلّ جلاله بخلقه، و لا سبيل إلى الايمان به سبحانه إلا بذلك. (2)

و غير ایشان از بزرگان شيعة . (3)

معناي «معرفة الله بالله»

در كتاب «شريف كافي» از امام صادق (عليه السلام) روايت می كند كه فرمودند: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و أولى الأمر بالأمر بالمعروف و العدل و الإحسان» (4)

قال الكليني (رحمه الله): معنى قوله (عليه السلام): «اعرفوا الله بالله» يعنى: أنّ الله خلق الأشخاص و الأنوار و الجواهر و الأعيان، فالأعيان الأبدان، و الجواهر: الأرواح، و هو جل و عزّ لا يشبه جسماً و لا روحاً و ليس لأحد في خلق الرّوح الحساس الدّراك أمر و لا سبب، هو المتفرّد بخلق الأرواح و الأجسام، فإذا نفى عنه الشّبهين: شبه الأبدان و شبه الأرواح، فقد عرف الله بالله، و إذا شبهه بالرّوح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله. (5)

قال الصدوق (رحمه الله): القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال: عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عزّوجل و اهبتها، و إن عرفناه عزّوجل بأنبيائه و رسله و حججه (رحمه الله) فهو عزّوجل

ص: 87

1- البراهين القاطعة 2 / 13 و 23.

2- معالم الزلفى 83/1 .

3- و نیز مراجعه شود به تقریب المعارف: 86 می فرماید: «إنّ الطريق إلى إثباته تعالى هو العقل (الفعل خ) فلا يجوز إثباته تعالى على صفة لا يقتضيهما الفعل بنفسه و لا بواسطة»، و بحار الأنوار: 4 / 233، ذیل حدیث «كل معروف بنفسه مصنوع» و در شرح نهج البلاغه علامه خوئی (رحمه الله): 13 / 229 - 230، ذیل حدیث «كل معروف بنفسه مصنوع» می فرماید: «إشارة إلى أنّ طريق معرفته هو الاستدلال عليه بآثاره و صنایعه فقط» و هداية الامة / 29، می فرماید: «انحصر طريق إدراك العقل بالآيات و الآثار...» سپس در حاشیه کتاب، بعضی از اخبار را ذکر کرد. و در صفحه 49 می فرماید: «انحصار طريق العقل ببرهان الاثر» و مرآة العقول 1 / 296 - 298، به همین مطلب تصریح نمودند. و همچنين سيّد مرتضى (رحمه الله) در شرح جمل العلم و العمل / 61، فرمودند: «إنّ الطريق إلى إثباته تعالى، أفعاله لا غير...».

4- الكافي 1 / 85، باب أنه لا يعرف إلا به، حدیث 1.

5- الكافي 85/1، باب أنه لا يعرف إلا به، ذیل حدیث 1.

باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا، و إن عرفناه بأنفسنا فهو عزّوجل محدثها، فبه عرفناه. قد قال الصادق (عليه السلام): «لولا الله ما عرفنا و لولا نحن ما عرف الله» و معناه: لولا الحجج ما عرف الله حق معرفته و لولا الله ما عرف الحجج. (1)

قال العلامة المجلسي (رحمه الله): إنّ هذه الأخبار - لا سيّما هذا الخبر - تحتل وجوها: ... الثالث: أن يكون المراد ما يعرف بها من الأدلة و الحجج، فمعنى: «إعرفوا الله بالله» أنّه إنّما يتأتى معرفته لكم بالتفكر فيما أظهر لكم، من آثار صنعه و قدرته و حكمته بتوفيقه و هدايته، لا بما أرسل به الرّسول من الآيات و المعجزات؛ فإنّ معرفتها إنّما تحصل بعد معرفته تعالى.

و «إعرفوا الرّسول بالرّسالة» أى بما أرسل به من المعجزات و الدلائل أو بالشرعية المستقيمة التي بعث بها؛ فإنها لانطباقها على قانون العدل و الحكمة يحكم العقل بحقية من أرسل بها، و إعرفوا أولى الأمر بعلمهم بالمعروف و إقامة العدل و الإحسان و إتيانهم بها على وجهها و هذا أقرب الوجوه. و يؤيده خبر ابن حازم.

و يؤيده ما رواه الصدوق (رحمه الله) في التوحيد بإسناده عن سلمان الفارسي رضى الله عنه في حديث طويل يذكر فيه قدوم الجائليق المدينة مع مائة من النصارى و ما سأل عنه أبا بكر فلم يجبه ثمّ أرشد إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فسأله عن مسائل فاجاب عنها، و كان فيما سئله أن قال له: أخبرني عرفت الله بمحمّد أم عرفت محمدا بالله عزّوجلّ؟ فقال علي بن ابي طالب (عليه السلام): «ما عرفت الله عزّوجل بمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و لكن عرفت محمدا بالله عزّوجلّ حين خلقه و أحدث فيه الحدود من طول و عرض، فعرفت أنّه مدبّر مصنوع باستدلال و إلهام منه و إرادة كما ألهم الملائكة طاعته، و عرفهم نفسه بلا شبه و لا كيف» (2)

علامه مجلسي (ه) در «حيات القلوب» مى فرمايد: «آنچه خدا را به خلق نمى توان شناخت بلکه خلق را به خدا مى شناسند» چند احتمال دارد:

اول آنکه: علم به وجود صانع بديهى و فطرى است و هر کس در اول آنکه به حد شعور و تمیيز رسد مى داند که خالقى دارد که او را آفريده است، و کافران به سبب اغراض فاسده انکار صانع مى کنند و در وقت اضطرار در دريا و صحرا رو به خدا مى آورند و به او

ص: 88

1- التوحيد 290، باب أنّه عزّوجل لا يعرف إلا به.

2- مرآة العقول 1 / 296 - 298.

متوسل می گردند، و چون خود را از اغراض باطله خالی کنند و رجوع به نفس خود کنند می دانند که خود آفریننده خود نیستند و مثل ایشان، ایشان را هم نیافرید. چنانچه حق تعالی می فرماید: «وَلَيْتِنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (1) یعنی «اگر از کافران سؤال کنی که آفریده است آسمان ها و زمین ها را؟ البته می گویند که خدا آفریده» بنا بر آنکه مخصوص مشرکان مکه نباشد.

و احادیث بر این مضمون بسیار است در اینکه خلق را به خدا می شناسند. (2) یعنی حقیقت انبیاء و اوصیاء علیهم السلام به معجزه ای چند ظاهر می شود که حق تعالی بر دست ایشان جاری می سازد. (3)

دوم آنکه: خدا را به شباهت مخلوقات نمی توان شناخت به آنکه او را تشبیه کنند به نور کواکب یا صفات کمالیه را به نحوی که در مخلوقات هست برای او اثبات نمایند، و خلق را به خدا می توان شناخت به سبب آنکه او ایشان را آفریده و ظاهر ساخته به آنکه علوم و معارف و حقایق اشیاء همه از جانب خدا بر خلق فایض می گردد.

سوم آنکه: کمال معرفت حق تعالی و صفات کمالیه او را بدون وحی و الهام نمی توان دانست، و معرفت رسالت رُسل و امامت ائمه علیهم السلام را باز به وحی الهی می توان دانست.

چهارم: وجود الهی را به گفته انبیاء و رسل و ائمه نمی توان دانست و الا دور لازم می آید، بلکه خدا را به عقلی که عطا کرده و به آیاتی که در آفاق و انفس بر وجود و صفات کمالیه خود اقامت نموده می توان شناخت و حقیقت انبیاء و رسل را به معجزات که

ص: 89

1- لقمان: 25 زمر: 38.

2- رجوع شود به کافی 13/2.

3- لازم به یاد آوری است که یکی از جواب ها در شبهه دور در این مقام این است که ما اهل البیت علیهم السلام را به معجزه اثبات می کنیم و اهل بیت علیهم السلام خداوند را برای ما اثبات می کنند. و قبول معجزه هم متوقف نیست بر اینکه خداوند را قبلاً بپذیریم؛ چون معجزه چیزی است که برای شما اثبات می کند که این شخص واجب الاتباع است؛ چون علم و قدرتش متمایز از شما است. و لازم نیست اول خداوند را اثبات کنیم تا بعد بگوییم: بر خداوند قبیح است که معجزه را بر دست کاذب جاری کند، زیرا وقتی یک شخصی پیدا شده و می گوید: «سلونی قبل أن تقعدونی، إني أعلم بطرق السماوات» و از همه چیز و همه جا خبر می دهد بلکه قادر باشد بشر را به کهکشان ها و ستاره ها برساند و ... عقل قبول و تصدیق او می کند. پس قبول معجزه قبل از اثبات خداوند عقلی است، و معجزه قدرت و تخصص صاحب آن را نشان می دهد ...

بر دست ایشان جاری کرده می توان دانست، و تفصیل آن معانی با معانی دیگر که می توان گفت در بحار الانوار مذکور است. (1)

حقیر گوید: در حدیثی که ذکر شد، جاثلیق (که از علمای نصاری بود) با جمعی از نصاری بعد از وفات پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به مدینه آمد تا اگر حقانیت حضرت برایشان ثابت شود، به آن حضرت ایمان آورند.... به خدمت امیرالمؤمنین رسیده و سؤالاتی کرده و جواب شافی و کافی شنیده و ایمان آوردند و بعد جاثلیق عرض کرد:

«أَخْبَرَنِي عَرَفْتُ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ أَمْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «مَا عَرَفْتُ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَأَحَدَتْ فِيهِ الْأُحْدُودَ مِنْ طُولٍ وَعَرْضٍ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدْلَالٍ وَإِلْهَامٍ مِنْهُ وَإِرَادَةٍ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ بِأَلَا شِبْهٍ وَلَا كَيْفٍ» (2)؛

«خبر بده مرا که آیا خداوند را به محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) شناختی یا آن حضرت را به خدا شناختی؟ آن حضرت فرمود: من خداوند را به محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) نشناختم بلکه من محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) را به خدا شناختم در وقتی که خداوند، محمد (ص) را خلق کرده است و در او حدود - از طول و عرض - را ایجاد نمود، پس به طریق استدلال و الهام از خداوند، شناختم که آن حضرت تدبیر کرده شده و مصنوع است، چنانکه خداوند ملائکه را به طاعت خود الهام کرده و خود را به آنها شناسانده بدون اینکه شبیه و کیفیت داشته باشد».

و نیز از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که فرمودند:

«اعرفوا الله بالله» (3)

ص: 90

1- حیاة القلوب 36/5.

2- التوحید / 287، باب أنه عزّوجل لا یعرف إلا به حدیث 4، بحار الانوار 3 / 272 حدیث 9.

3- الکافی 1 / 85، باب أنه لا یعرف إلا به، حدیث 1.

علامه مجلسی (رحمه الله) در معنی حدیث شریف چنین گفته اند :

معرفة الله تعالى برای مکلفین به تفکر در آنچه خداوند برای ایشان از آثار صنعت و قدرت و حکمت خود به توفیق و هدایت خود اظهار فرموده است حاصل می شود، نه به آن چیزی رسولان و انبیاء را به آن ارسال کرده است؛ زیرا که معرفت ایشان بعد از معرفت حق تعالی است...» (1) و این همان معنای چهارمی است که در حیات القلوب ذکر نموده است.

و در حدیث دیگر است که منصور بن حازم خدمت امام صادق (علیه السلام) عرض کرد که من مناظره نمودم قومی را :

«قُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ وَأَجَلُّ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ» (2)

« یعنی گفتم به آنها که خداوند گرامی تر و بزرگوارتر از آن است که به خلق خود شناخته شود بلکه بندگان به خداوند شناخته می شوند. (یعنی چون بندگان آثار صنع خداوند میباشند پس خداوند به آثار صنع خود شناخته شده است) پس حضرت فرمود: خدا تو را رحمت کند.»

و از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمودند:

«لَيْسَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ. وَاللَّهُ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا» (3)

«بر خلق نیست که خدا را (بدون بیان و اقامه حجت) بشناسند، بلکه بر خداوند است که خود را به خلق بشناساند (به اعطاء عقل و شعور و امر نمودن به تفکر و تدبّر در آثار) و بر خلق - بعد از آن که خداوند خود را به آنها شناساند - واجب است قبول معرفت او نمایند.»

ص: 91

1- مرآة العقول 297/1 .

2- بحار الانوار 3 / 270، 6.

3- الكافي 1 / 164 ، باب حجج الله على خلقه، حدیث 1 .

و در حدیث دیگر است که :

«إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ» (1)؛ «بپرهیزید از تفکر در ذات خداوند و لکن هر وقت خواستید به سوی عظمت خداوند نظر کنید پس به عظمت آثار و ساخته های خدای سبحان نظر کنید».

پس ثابت شد که طریقه معرفت الله که از اهل بیت علیهم السلام در اخبار متواتره وارد شده، همین است (یعنی از جهت وجود آثار و مخلوقات اوست) چنانکه عقل سلیم هم مستقل است بر آنچه ذکر شد.

در «هدایة الامة» چنین معنا کرده است : قول امیرالمؤمنین (علیه السلام) : اعرفوا الله بالله ... (2) . ای، اعرفوا الله ببيان الله، و اعرفوا وصفه بتوصيفه ، و منه أيضا قوله (عليه السلام) : «هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ وَالْمُؤَدِّي بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ» . (3)

(ثم قال:) : اعلم : أن هنا باب آخر، يعبر عنه أيضا، بأن المعرفة بالله، لا بالاكْتِسَاب؛ و له اخبار كثيرة اكثر من هذا الباب، لكن يراد بالمعرفة هناك مرتبة حصولها في القلب المرادف للإذعان والاطمئنان؛ فإنه أيضا عند اهل البيت عليهم السلام بالله؛ اي بتوفيقه و بتسديده و تحبيبه و شرح صدره، لا- بالبيان و لا- بالاكْتِسَاب، و ذلك واضح عند اولى الألباب، و إلا فالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حريص عليهم، بالمؤمنين رؤف رحيم، و البيان عام، فما الذى فرق فى تأثير الإيمان فى قلوب بعض، غير ما اثر فى الآخرين . (4)

و همین معنا را اصحاب ائمه علیهم السلام از آنها تلقی کرده اند و در مباحثات شان ذکر نموده اند چنان که به ذکر یک نمونه اشاره می کنیم :

أقول: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ قَالَ: حَصَرْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الثُّعْمَانَ الْأَحْوَلَ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ بِتَوْفِيقِهِ وَإِشَادِهِ وَتَعْرِيفِهِ وَ هِدَايَتِهِ. قَالَ فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ فَلَقَيْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ

ص: 92

1- الكافي 1 / 93 ، باب النهي عن الكلام فى الكيفية، حديث 7 .

2- المصدر 3 : 7 / 270 .

3- المصدر 4 : 7 / 253 .

4- هداية الامة : 156 .

فَقُلْتُ لَهُ: مَا أَقُولُ لِمَنْ يَسِدُّ أَلْنِي فَيَقُولُ لِي بِمِ عَرَفْتُ رَبِّكَ؟ فَقَالَ إِنَّ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ بِمِ عَرَفْتُ رَبِّكَ؟ قُلْتُ عَرَفْتُ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ بِنَفْسِي (1) لِأَنَّهَا أَقْرَبُ الْأَشْيَاءِ إِلَيَّ وَذَلِكَ أَنِّي أَحَدُهَا أَبْعَاضاً مُجْتَمِعَةً أَجْزَاءً مُؤْتَلِفَةً ظَاهِرَةً التَّرَكِيبِ مُتَبَيِّنَةً الصِّدْقِ مَبِينَةً عَلَى صِدْرٍ مِنَ التَّخْطِيطِ وَالتَّصْوِيرِ زَائِدَةً مِنْ بَعْدِ نُقْصَانٍ وَنَاقِصَةً مِنْ بَعْدِ زِيَادَةٍ قَدْ أُنْشِئَتْ لَهَا حَوَاسٍ مُخْتَلِفَةٌ وَجَوَاحِرُ مُتَبَيِّنَةٌ مِنْ بَصَرٍ وَسَمْعٍ وَشَاقِيقٍ وَذَائِقٍ وَلَا مَسَّ مَجْبُوتَةً عَلَى الصِّدْقِ وَالتَّقْصِ وَالمَهَانَةِ لَا تُدْرِكُ وَاحِدَةً مِنْهَا مُدْرِكٌ صَاحِبَتِهَا وَ لَا تَقْوَى عَلَى ذَلِكَ عَاجِزَةٌ عِنْدَ اجْتِلَابِ الْمَنَافِعِ إِلَيْهَا وَدَفْعِ الْمَضَارِّ عَنْهَا وَاسْتِحَالِ فِي الْعُقُولِ وَجُودِ تَأْلِيفٍ لَا مُؤَلَّفَ لَهُ وَثَبَاتِ صُورَةٍ لَا مُصَوِّرَ لَهَا فَعَلِمْتُ أَنَّ لَهَا خَالِقاً خَلَقَهَا وَمُصَوِّراً صَوَّرَهَا مُخَالَفاً لَهَا عَلَى جَمِيعِ جِهَاتِهَا (2) قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (3)). (4)

لازم به یاد آوری است که معرفت حقیقت ذات حق و شناخت کنه او - علی ای وجه کان - قولی نادرست بوده و ذات حق تعالی در عین اینکه از جهت دلالت وجود مخلوقات حادث بر او، از هر ظاهری ظاهرتر است، اما معرفت حقیقت ذات او محال است و به هیچ عنوان قابل شناخت و ظهور نیست و با محکمات آیات و اخبار منافات دارد چنان که توضیح آن خواهد آمد. (5)

ص: 93

1- في نسخة (ج) «فقل عرف الله - الخ».

2- في نسخة (و) «من جميع جهاتها». وفي نسخة (ب) و (ج) و (د) «في جميع جهاتها».

3- الذاريات: 21.

4- توحيد: 289.

5- در تفسیر المیزان 175 / 7 معنای دیگری برای «معرفة الله بالله» می کند و می نویسد: إِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَغَلَ بِأَيَّةِ نَفْسِهِ وَ خَلَا بِهَا عَنْ غَيْرِهَا انْقَطَعَ إِلَى رَبِّهِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَ عَقِبَ ذَلِكَ مَعْرِفَةُ رَبِّهِ مَعْرِفَةً بِلَا تَوْسِيطِ وَسَطٍ، وَ عِلْمًا بِلَا تَسْبِيبِ سَبَبٍ إِذِ الْإِنْقِطَاعُ يَرْفَعُ كُلَّ حِجَابٍ مُضْرُوبٍ، وَ عِنْدَ ذَلِكَ يَذْهَلُ الْإِنْسَانُ بِمُشَاهَدَةِ سَاحَةِ الْعِظْمَةِ وَ الْكِبْرِيَاءِ عَنْ نَفْسِهِ، وَ أُخْرَى بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ أَنْ تَسْمَى مَعْرِفَةَ اللَّهِ بِاللَّهِ وَ انْكَشَفَ لَهُ عِنْدَ ذَلِكَ مِنْ حَقِيقَةِ نَفْسِهِ أَنَّهَا الْفَقِيرَةُ إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ الْمَمْلُوكَةُ لَهُ مَلِكًا لَا تَسْتَقِلُّ بِشَيْءٍ دُونَهُ. این معنا نادرست است چنان که به زودی به توضیح آن و فسادش اشاره خواهیم کرد .

حال که معنای «معرفة الله بالله» تا حدودی روشن شد، (1) لازم است معنای «معرفة فطری» هم تا حدودی واضح شود تا بهتر بتوانیم به جهات بحث توجه داشته باشیم.

معرفة فطری و کلمات بعضی اعلام

أقول: الأدلة على إثبات الواجب تعالى متعددة مختلفة في جوهرها أو أسلوبها.

الأول: الفطرة، وهي بحسب من الفطر وهو بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» و الفطرة كفعلة لبيان كيفية في الخلقة كالجلسة فالمراد من فطرة الإنسان هي كيفية في خلقة الإنسان وهي ترجع إلى كيفية في هويته التي :

منها: إدراكه بالعقل البديهي وسيأتي الإشارة إليه في الأدلة العقلية. وهذا هو الذي عبر عنه في المنطق بالفطريات أي القضايا التي قياساتها معها كقولهم: الاثنان خمس العشرة. وهذا النوع من الإدراك الذي من خصائص خلقة الإنسان يتوقف على تشكيل القياس و أخذ النتيجة، ولذا يكون من أقسام العلم الحسولي لا العلم الحضورى، وسمى هذا الإدراك بفطرة العقل البديهي.

ومنها: إدراكه بقلبه كعلم النفس بالنفس فلا يحتاج إلى وساطة شكل قياسي كما لا يخفى، ولذا يعد من أقسام العلم الحضورى فالإنسان بفطرته يعلم بنفسه و يحب الكمال و الجمال. و سمي هذا الإدراك بفطرة القلب. ثم بعد وضوح معنى الفطرة، فليعلم أن المستدل بالفطرة على إثبات المبدأ المتعالى وصفاته و توحيده في كلمات جمع من تبعهم أراد الفطرة القلبية وقال: إن القلب يعلم بالعلم الحضورى ربّه و يعرفه و يستدلّ عليه: رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الأسباب الظاهرية المحدودة و حبه له و إن غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا في الأحوال العادية. إذ الرجاء و الحب فرع معرفته به و إلا- لم يرجه و لم يحبه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الأسباب الظاهرية كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته في موضع من البحر لا يكون أحد ولا إمداد، بقدره وراء الامور العادية...

حقير می گوید: ما در ردّ علم حضورى به ذات حق و وجدان آن می گویم: وقتی بین خداوند و خلقش سنخیت نباشد، معنا ندارد برای خلق، عرفان ذات و وجدان آن پیش بیاید؛ چون این دو با هم، هم سنخ نیستند. پس یا باید خداوند را هم سنخ مخلوقات بدانیم تا معرفت به کنه ذات از جانب او معنا پیدا کند، یا مخلوق با وجود حق تعالی یک

ص: 94

1- چون به زودی معنای آن را مفصلاً بیان می کنیم .

نحوه سنخیتی ذاتی داشته باشد تا قابلیت برای ارائه کنه ذات خدا پیدا نماید. علاوه بر اینکه: واجد شدن محدود یک حقیقتی را که هیچ گونه حدّی ندارد، مستلزم دارا شدن همه کمالات آن حقیقت است (که هیچ گونه حدّی ندارد. البته تعبیر «همه» مسامحه دارد؛ زیرا فرض آن است که در آن حقیقت تبعیض و تقسیمی نیست وگرنه خداوند متعال ذاتی متجزی و مقداری و عددی خواهد گشت) پس باید آن شیء محدود به محض واجد شدن حقیقت بدون مقدار و زمان و مکان، دارای کمالات آن حقیقت بشود، در حالیکه بالضرورت این مطلب فاسد و محال است. در نتیجه باید برای وجدان ذات حق تعالی به یکی از دو محذور قائل شویم: زیرا وقتی که می‌گوییم: از ذات او به قدر مقدور واجد می‌شویم یا حقیقت ذات را تقسیم و تبعیض کرده ایم و او را نیز داخل در مقدار نموده ایم که مسلماً خداوند تعالی دارای حد نمی‌شود. و یا ذات محدود مخلوق را از دایره زمان و مکان و حدوث و حرکت و عدد و تجزیه و ترکیب... و خارج کنیم تا در ارتباط با حقیقت خارج از حد و زمان و مکان قرار گرفته و به محض وجدان او، باید واجد کمالات بدون حد و مقدار حق تعالی - با همان وصف فراتر از حد و زمان و مکان - بشود که در این صورت استحاله آن بسی واضح است. پس وجدان کنه ذات حق تعالی مستلزم یکی از این دو محذور عقلی می‌باشد.

علاوه بر اینکه قول به علم حضوری - معنایش همان حضور ذات معلوم در ذات عالم است - فسادش غنی از بیان است و تحریف واضح است در معنای علم خدا به خلق که نه حصولی است و نه حضوری، و تحریف علم مخلوق به خداوند است؛ چون معنای علم «حضوری حضور الشیء عند العالم ای نفس وجوده فی وجود العالم» و فسادش واضح و روشن است. (1) مضافاً به اینکه این معرفت فطریه قلبیه در عرض معرفت عقلیه و

ص: 95

1- علم خداوند به خلق اش حصولی نیست؛ زیرا علم حصولی به این معناست که یک صورتی از شیء ای در ذات خداوند حاصل شده باشد که خداوند به توسط آن صورت به آن شیء عالم باشد، و آن مستلزم ذهن و فکر داشتن خداست و فساد آن را مفصل در بحث علم باری تعالی بیان خواهیم کرد علم خداوند به خلق اش حضوری نیست زیرا - علاوه بر آنچه ذکر شد - اصلاً دوئیتی بین خدا و خلق نیست (و اصلاً صورتی هم واسطه نشده) و می‌شود گفت: آن از مقوله آگاهی و دانستن نیست. مثل انسانی که در خواب هست و تب دارد، و بگویی تب در او حضور دارد. اگر بگویند: می‌دانم تب دارم، این علم حصولی می‌شود. بلی متکلمین یک موردی برای علم حضوری معتقدند و آن جایی است که: «من علم به قله دماوند دارم، خود قله دماوند که معلوم بالعرض است در ذات من نیست، صورت آن قله که معلوم بالذات است در ذات من حضور دارد، و الا اگر آن صورت حضور نداشته باشد و به صورت دیگر باشد تسلسل لازم آید، و این معنا در مخلوقات اشکالی ندارد. غرض اینکه بسیاری از فلاسفه قائل هستند که علم ما به خداوند حضوری است و علم خداوند به ما هم حضوری است؛ زیرا رابطه ما با خداوند مثل رابطه موج با دریاست موج در دریا حاضر است و در عین حال دریا امواج را در خود دارد. به بیان دیگر: علم حضوری یعنی وجود شیء ای در شیء دیگر، وقتی خداوند علم حضوری به من دارد یعنی من یک حصّه از وجود او هستم که این همان جزء و کل است. متکلمین می‌گویند: وقتی من علم به آتش دارم یعنی صورت آتش در وجود من است، اما ذو الصورة که خود آتش باشد در خارج وجود دارد. اما فلاسفه می‌گویند: علم من به درخت حضوری است یعنی خود درخت در من وجود دارد، بنا براین، علم حضوری خداوند یعنی وحدت وجود و همه اشیاء بودن و به قول ابن عربی: «لا أحدیة فی الوجود إلا أحدیة المجموع».

شهود ذات خداوند از غیر طریق براهین عقلی و نقلی نیست؛ زیرا شأن عقل تعقل و تدبّر و تققه و ... است نه وجدان و شهود ذات خداوند به علم حضوری که معنای صحیح آن جز وحدت وجود عالم و معلوم و خالق و مخلوق، چیز دیگری نیست. مراجعه کنید به آیات و روایاتی که در مورد عقل وارد شده تا حقیقت امر واضح تر شود. خداوند متعال در آیات قرآن می فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (1) و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (2) و ... و روایات کثیره ای که شأن قلب را بیان می کند.

اگر سؤال شود: پس مقصود از معرفت فطری چیست؟

در جواب می گوئیم: علامه مجلسی (رحمه الله) در «بحار الانوار» می فرماید:

«باب الدين الحنيف والفطرة وصبغة الله و التعريف في الميثاق» الآيات: البقرة «صَبَّغَةَ اللّٰهُ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صَبَّغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» الروم «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.»

معانی الأخبار أَبِي عَنْ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ «حُنْفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» فَقُلْتُ مَا الْحَنِيفِيَّةُ؟ قَالَ هِيَ الْفِطْرَةُ.

بیان: ای الملة الحنيفية هي التوحيد الذي فطر الله الخلق عليه و يومئ إليه قوله تعالى «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» و اختلف

ص: 96

1- الاعراف: 179 .

2- محمد (صلى الله عليه وآله وسلم): 24 .

فى معنى ذلك الفطرة (1) فقيل: المعنى أنه خلقهم على نوع من الجبلة و الطبع المتهيأ لقبول الدين فلو ترك عليها لاستمرّ على لزومها و لم يفارقها إلى غيرها وإنما يعدل عنه من يعدل لآفة من الآفات و تقليد الآباء والأمهات. (2) وقيل: كلهم مفطورون على معرفة الله و الإقرار به فلا تجد أحداً إلا و هو يُقرّ بأن الله تعالى صانع له و إن سمّاه بغير اسمه أو عبد معه غيره. (3) وقيل: المعنى أنه خلقهم لها؛ لأنّه خلق كلّ الخلق لأن يوحده و يعبدوه ...

أقول: الذى يظهر من الأخبار أنّ الله تعالى قرّر عقول الخلق على التوحيد و الإقرار بالصانع فى بدء الخلق عند الميثاق فقلوب جميع الخلق مدعنة بذلك و إن جحدوه معاندة. (4)

در كتاب «هداية الأمة» إلى معارف الأئمة مفصلاً درباره فطرت بحث کرده و به كلام شيخ صدوق (رحمه الله) استشهاد نموده و فرمودند:

نسبة الفطرى إليه لو ترى فى بعض الموارد أريد به احدى المعاني الثلاثة: إمّا أنّ الدين ممّا فطرا؛ أى ممّا فطره الله و جعله فطرة للناس؛ أو أنّه الفطرى فى القبول، تقبلها الفطرة بالعقول؛ يعنى، أنّ قبوله بعد الثبوت بالبينة من فطريات العقول، فهو فطرى القبول؛ أو هو طبعى بلا سخيمة فيه، يلائم الطبائع السليمة عن حبّ الشهوات أو شوب الظلمات؛ يعنى، أنّ الدين قد جعل فطرياً؛ أى طبعياً، إذا الفطرة تأتي بمعنى الطبع أيضاً؛ يعنى، أنه روعى فى صبغه و صوغه من القوانين و الاحكام ما يلائم الطبائع و يوافقها، حيث لم تكلف نفس إلا وسعها و لم يجعل فيه عسر و حرج و غير ذلك. و الفرق بين الوجهين ظاهر، فإنّ الأوّل بمعنى أنّه فطرى القبول للعقول، و الثانى أنّه فطرى الطبائع و مقبول الطبائع، فافهم! (5)

علامه مجلسى (رحمه الله) در ذيل حديث «إنّ المعرفة من صنع الله عزّوجلّ فى القلب مخلوقة» مى نويسد: قوله (عليه السلام): إنّ المعرفة من صنع الله « أى (6) أصل المعرفة أو كمالها من الله تعالى

ص: 97

-1

-2

-3

-4

-5 بحار الانوار 3 / 277 .

-6 هداية الامة / 38 .

بعد اكتسابهم و تفكرهم. فالمفويض للمعارف هو الرب تعالى و للتفكر و النظر و الطلب مدخل فيها و إنما يثابون و يعاقبون بفعل تلك المبادئ و تركها. (1)

(2) أو المعنى أن المعرفة ليست إلا- من قبله تعالى إما بإلقائها في قلوبهم أو ببيان الأنبياء الحجج عليهم السلام و إنما كلف العباد بقبول ذلك و إقرارهم به ظاهراً و تخلية النفس قبل ذلك لطلب الحق عن العصبية و العناد و عمّا يوجب الحرمان عن الحق من تقليد أهل الفساد و هذا هو المراد بالاختيار من الاكتساب. ثم بين (عليه السلام) أن لتوفيق الله و خذلانه أيضاً مدخلاً في ذلك الاكتساب أيضاً كما سيأتي تحقيقه. (2)

و در شرح حدیث چهارم از باب «فطرة الخلق على التوحيد» در ذیل فرمایش امام باقر (علیه السلام): «و أراهم نفسه» (3) می نویسد:

بالرؤية العقلية الشبيهة بالرؤية العينية في الظهور ليرسخ فيهم معرفته،

ص: 98

1- در این وجه علامه مجلسی (رحمه الله) می فرماید: بعد از اكتساب و تفکر، خداوند متعال اصل معرفت یا کمال معرفت را عطا می کند. یعنی وقتی به آیات آفاقی و انفسی تأمل کردی، عطای معرفت - اصل معرفت یا کمالش - با خداست. حقیر می گوید: شاید این گونه بیان شود بهتر باشد که: ثبوتاً و صرف احتمال این مطلب اشکالی ندارد، اما خداوند بنایش این گونه نیست بلکه خود استدلال بنفسه این نتیجه را می دهد و یا خداوند دخالت در آن دارد. بلی می شود گفت: خداوند این جور قرار داده (یعنی استدلال و نتیجه گرفتن را خداوند قرار داده است). باری، این همان معنای چهارم از هفت معنایی است که علامه مجلسی (رحمه الله) ذکر خواهد کرد. اما در وجه بعدی می فرماید: معرفت را خداوند عطا می کند و موهبی است نه کسبی - حالا چه آن که آن را در قلوب بندگان القاء نماید و یا با بیان انبیاء و حجّت هایش باشد - و بندگان مکلف شدند که آن معرفت را که خداوند عطا فرمود، قبول کنند و اقرار به آن نمایند. و این همان معنای اول از هفت معنایی است که ذکر خواهد شد. و ظاهراً در آن هفت معنا مختار علامه (رحمه الله) مجلسی همین وجه است که وجه اول آن هفت معناست. حال عطای این معرفت آیا با استدلال بدیهی و ضروری (بدون طلب و تکلف و تحصیل و کسب بنده) هست؟ یا حتی به این مقدار استدلال ضروری و بدیهی هم نیست؟ از معنای اول از پنج معنایی که در مرآة العقول کرده فهمیده می شود که مقصود همان استدلال بدیهی و ضروری است، فلاحظ.

2- بحار الانوار 32/5 - 33.

3- روی الكليني (رحمه الله) عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن اذينة عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: عن قول الله عزّ و جل: «حُنْفَاءَ اللَّهِ عَيْرٍ مُشْرِكِينَ بِهِ» قال: الحنيفية من الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، قال: فطرهم على المعرفة به. قال زرارة: و سألته عن قول الله عزّ و جل: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى الْآيَةَ قَالَ: أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذرّ فعرفهم و أراهم نفسه و لولا ذلك لم يعرف أحد ربّه، و قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مولود يولد على الفطرة، يعنى المعرفة بأنّ الله عزّ و جل خالقه، كذلك قوله: «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

و يعرفوه في دار التكليف، و لولا تلك المعرفة الميثاقية، لم يحصل لهم تلك القابلية. وفسّر (عليه السلام) الفطرة في الحديث: بالمجبولية على معرفة الصانع و الإذعان به «كذلك قوله» أى هذه الآية أيضا محمولة على هذا المعنى: «ولئن سألتهم» أى كفار مكة كما ذكره المفسرون أو الأعم كما هو أظهر من الخبر «ليقولنّ الله» لفطرتهم على المعرفة. (1)

در «بحار الانوار» مى فرمايد :

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ) قَالَ: كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةَ اللَّهِ (2) فَأَنْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ وَانْتَبَتِ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ لَا رَازِقَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ».

بيان: المعاينة مجاز عن المواجهة بالخطاب أى خلق الكلام قبالة وجههم فنسوا تلك الحالة و ثبتت المعرفة في قلوبهم. (3)

علامه مجلسى در «بحار الانوار» فرمودند:

ثمّ أعلم: أنّ أخبار هذا الباب و كثيراً من أخبار الأبواب السابقة تدلّ على (1) أنّ معرفة الله تعالى بل معرفة الرسول و الأئمة صلوات الله عليه و سائر العقائد الدينية موهبية و ليست بكسبية. (2) و يمكن حملها على كمال معرفته. (3) أو المراد أنّه تعالى احتج عليهم بما أعطاهم

ص: 99

1- مرآة العقول 58 / 7.

2- في المصدر: معاينة الله .

3- صاحب الميزان در اين موضع از بحار الانوار چنین تعليقه مى زند: «قد تقدم في أخبار الرؤية و جوامع التوحيد من كتاب التوحيد ما يظهر به معنى هذه المعاينة وهو العلم اليقيني بالله سبحانه من غير وساطة تفكر عقلي و تصور خيالي أو وهمي أو اتصال حسي و من غير لزوم تجسيم أو تحديد فارجع و تأمل. ولا يخلو موجود ذو شعور بل موجود مخلوق عن هذا العلم فلا حجاب بينه و بين خلقه كما في الروايات». حقير مى گوید: به زودی نادرستی اين كلام واضح خواهد شد و ثابت خواهيم كرد معرفت شهودى فاسد و مخالف با براهين عقلى و نقلی است .

من العقول و لا يقدر أحد من الخلق حتى الرسل على هداية أحد و تعريفه. (4) أو المراد أنّ المفيض للمعارف هو الرب تعالى و إنما أمر العباد بالسعى في أن يستعدّوا لذلك بالفكر و النظر كما يشير إليه خبر عبد الرحيم. (5) أو يقال هي مختصة بمعرفة غير ما يتوقف عليه العلم بصدق الرّسل فإنّ ما سوى ذلك إنما نعرفه بما عرفنا الله على لسان أنبيائه و حججه صلوات الله عليهم. (6) أو يقال المراد بها معرفة الأحكام الفرعية لعدم استقلال العقل فيها. (7) أو المعنى أنّها إنما تحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب. هذا ما يمكن أن يقال في تأويلها مع بعد أكثرها. (1)

علامه مجلسي (رحمه الله) در «مرآة العقول» فرمودند:

و المراد بالمعرفة (1) إما العلم بوجوده سبحانه؛ فإنّه مما فطر الله العباد عليه إذا خلوا أنفسهم عن المعصية، و الأغراض الدنية كما قال تعالى: (وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (2) و به فسر قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أي من وصل إلى حد يعرف نفسه فيوقن بأنّ له خالقاً ليس مثله.

(2) و يحتمل أن يكون المراد كمال المعرفة؛ فإنّه من قبل الله تعالى بسبب كثرة الطاعات و العبادات و الرياضات.

(3) أو المراد معرفة غير ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل فإن ما سوى ذلك إنما نعرفه بما عرفنا الله على لسان أنبيائه و حججه صلوات الله عليهم.

(4) أو يقال: المراد بها معرفة الأحكام الفرعية لعدم استقلال العقل فيها.

(5) أو المعنى أنّها إنما تحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب.

و ذهب الحكماء إلى أن العلة الفاعلية للمعرفة تصوريا كان أو تصديقياً، بديهياً كان أو نظرياً شرعياً كان أو نظرياً شرعياً كان أو غيره، إنما

ص: 100

1- بحار الانوار 224/5.

2- لقمان: 25 .

يفيض من الله تعالى في الذهن بعد حصول استعداد له بسبب الإحساس أو التجربة أو النظر و الفكر و الاستماع من المعلم أو غير ذلك، فهذه الأمور معدّات و العبد كاسب للمعرفة لا موجد لها.

و الظاهر من أكثر الأخبار أنّ العباد إنّما كلفوا بالانقياد للحق و ترك الاستكبار عن قبوله، فأما المعارف فإنّها بأسرها ممّا يليق به الله سبحانه في قلوب عباده بعد اختيارهم للحق، ثم يكمل ذلك يوماً فيوماً بقدر أعمالهم و طاعاتهم حتى يوصلهم إلى درجة اليقين، و حسبك في ذلك ما وصل إليك من سيرة النبيين و أئمة الدين في تكميل أممهم و أصحابهم فإنّهم لم يحيلوهم على الاكتساب و النظر، و تتبع كتب الفلاسفة و غيرهم، بل إنّما دعوهم أولاً إلى الإقرار بالتوحيد و سائر العقائد، ثم إلى تكميل النفس بالطاعات و الرياضات، حتى فازوا بما سعدوا به من أعالي درجات السعادات. (1)

حقير مى گوید : از احتمال اول علامه مجلسى (رحمه الله) فهميده مى شود كه : عطاى اين معرفت با استدلال بديهي و ضرورى (بدون طلب و تكلف و تحصيل و كسب بنده) هست.

قال الفاضل المحدث أمين الدين الأسترآبادى فى الفوائد المدنية : قد تواترت الأخبار عن أهل بيت النبوة متصلة إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن معرفة الله بعنوان أنّه الخالق للعالم، وأنّ له رضا و سخطاً و أنّه لا بد من معلم من جهته تعالى ليُعلم الخلق ما يرضيه و ما يسخطه من الأمور الفطرية التي وقعت في القلوب بإلهام فطرى إلهي، و ذلك كما قالت الحكماء : الطفل يتعلق بشدى أمه بإلهام فطرى الهى، و توضيح ذلك : أنه تعالى ألهمهم بتلك القضايا، أى خلقها فى قلوبهم و ألهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا، ثم أرسل إليهم الرسول و د أنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه و نهى فيه، و بالجملة لم يتعلق وجوب و لا- غيره من التكاليفات إلا بعد بلوغ خطاب الشارع، و معرفة الله قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق إلهام بمراتب، و كل من بلغته دعوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يقع في قلبه من الله يقين بصدقه، فإنه قد تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام بأنه ما من أحد إلا وقد يرد عليه الحق حتى يصدع قلبه، قبله او تركه.

ص: 101

وقال الاستر آبادي في موضع آخر: قد تواترت الأخبار أن معرفة خالق العالم ومعرفة النبي والأئمة عليهم السلام ليستا من أفعالنا الاختيارية، وأن على الله بيان هذه الأمور وإيقاعها في القلوب بأسبابها، وأن على الخلق بعد أن أوقع الله تلك المعارف الإقرار بها والعزم على العمل بمقتضاها.

ثم قال في موضع آخر: قد تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام «بأن طلب العلم فريضة على كل مسلم» كما تواترت «بأن المعرفة موهبية غير كسبية»، وإنما عليهم اكتساب الأعمال فكيف يكون الجمع بينهما؟ أقول: الذي استفدته من كلامهم عليهم السلام في الجمع بينهما: أن المراد «بالمعرفة»، ما يتوقف عليه حجية الأدلة السمعية من معرفة صانع العالم وأن له رضا وسخطا، وينبغي أن ينصب معلما ليعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم ومن معرفة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). والمراد «بالعلم»، الأدلة السمعية كما قال (صلى الله عليه وآله وسلم): العلم إما آية محكمة أو سنة متبعة أو فريضة عادلة. وفي قول الصادق (عليه السلام): «إن من قولنا أن الله احتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم أرسل إليهم الرسول وأنزل عليهم الكتاب وأمر فيه ونهى» وفي نظائره إشارة إلى ذلك. ألا ترى أنه (عليه السلام) قدّم أشياء على الأمر والنهي، فتلك الأشياء كلّها معارف. وما يستفاد من الأمر والنهي كلّهُ هو العلم.

ويحتمل أيضا أن يراد بها معرفة الأحكام الشرعية وهو الذي ذهب إليه بعض أصحابنا حيث قال: المراد بهذه المعرفة التي يعذب ويثاب مخالفها وموافقها «انتهى» (1).

لكن المشهور بين المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة: أن معرفته تعالى نظرية واجبة على العباد، وأنه تعالى كلّهم بالنظر والاستدلال فيها، إلا أن الأشاعرة قالوا: تجب معرفته تعالى نقلا بالنظر، والمعرفة بعده من صنع الله تعالى بطريق العادة.

وسائرهم قالوا: تجب معرفته سبحانه عقلا بالنظر والمعرفة بعده من صنع العبد يولدها النظر، كما أن حركة اليد تولد حركة المفتاح.

وهم قد اختلفوا في أول واجب على العباد: (1) فقال أبو الحسن الأشعري: هو معرفته تعالى؛ إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية، و عليه يتفرّع كل واجب من الواجبات الشرعية. (2) وقيل: هو النظر في معرفته تعالى؛ لأن المعرفة تتوقف عليه، وهذا مذهب

ص: 102

جمهور المعتزلة. (3) وقيل: هو أول جزء منه - أي من النظر - ؛ لأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب و مقدّم على النظر المقدّم على المعرفة. (4) وقيل: هو القصد إلى النظر؛ لأنّ النظر فعل اختياري مسبق بالقصد المقدّم على أول جزء من أجزاء النظر. وقال شارح المواقف: النزاع لفظي؛ إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول، أي أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات فهو المعرفة اتفاقاً، وإن أريد أول الواجبات مطلقاً فالقصد إلى النظر؛ لأنّه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً. (1)

مرحوم شيخ صدوق (رحمه الله) مى فرمايد :

«قد سمعت بعض أهل الكلام يقول لو أنّ رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم ير أحداً يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر إلى السماء والأرض لدلّه ذلك على أنّ لهما صناعاً ومحدثاً، فقلت: إنّ هذا شيء لم يكن وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون...» (2)

مرحوم شيخ مفيد (رحمه الله) مى فرمايد :

قول الصادق (عليه السلام): «فطر الله الخلق على التوحيد» أي خلقهم للتوحيد وعلى أن يوحدوه وليس المراد به أنه [أراد منهم] (3) التوحيد ولو كان الأمر كذلك ما كان مخلوق إلا موحداً وفي وجودنا من المخلوقين من لا يوحد الله تعالى دليل على أنه لم يخلق التوحيد في الخلق بل خلقهم ليكتسبوا التوحيد. (4)

مرحوم شيخ حر عاملي (رحمه الله) در خطبه اش مى فرمايد :

الحمد لله الذى فطر العقول على معرفته و وهبها العلم بوجود وجوده و وحدانيته وتنزّهه عن النقص و كماله و حكمته. (5)

ص: 103

1- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول 222/2 .

2- التوحيد / 228.

3- «ق»: خلق فيهم.

4- تصحيح اعتقادات الإمامية / 61 .

5- وسائل الشيعة 7/1 .

والمفهوم من الأخبار كما قيل: هو أنّ الله تعالى أوجد في العقول وقّرر فيها عند أخذ الميثاق عليها الإقرار بوحدانيتها» (1)

وسيد رضي الدين علي بن موسى بن طاوس در كتاب «كشف المحجة لثمره المهجة» مي فرمايد :

إنّك تجد ابن آدم إذا كان له نحو من سبع سنين لو كان جالسا بين جماعة فالتفت إلى ورائه، فجعل واحد منهم بين يديه مأكولا أو غيره من الأشياء فإنه إذا رآه سبق إلى تصويره وإهامه أن ذلك المأكول أو غيره ما حضر بذاته، وإنما أحضره غيره، ثم إذا التفت إلى ورائه وأخذ بعض الحاضرين ذلك من بين يديه فإنه إذا عاد والتفت إليه ولم يره موجودا، فلا يشك في أنه أخذه أحد سواه ولو حلف له كل من حضر أنّ ذلك الطعام حضر بذاته وذهب بذاته كذب الحالف وردّ عليه وهذا يدلّك على أنّ فطرة ابن آدم ملهمة معلّمة من الله: بأن الأثر دال دلالة بديهية على مؤثره بغير ارتياب. (2)

فيض كاشاني در اين مقام مي گويد :

ولهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة بالله عز وجل متروكين على ما فطروا عليه مرضيا عنهم بمجرد الإقرار بالقول ولم يكلفوا الاستدلالات العلمية في ذلك وإنما التعمق لزيادة البصيرة ولطائفة مخصوصة. وأما الاستدلال فللرد على أهل الضلال. ثم إنّ أفهام الناس وعقولهم متفاوتة في قبول مراتب العرفان وتحصيل الاطمئنان كما وكيفاً شدّة وضعفاً سرعةً وبطءاً حالاً وعلماً وكشفاً وعيانا وإن كان أصل المعرفة فطريا إما ضرورياً أو يهتدى إليه بأدنى تنبيه... (3)

ص: 104

1- نور البراهين 2/ 213.

2- اثبات الهدى 53/1 باب 2 أن المعرفة الاجمالية ضرورية موهبية فطرية لا كسبية.

3- الوافي 59/4.

مرحوم سيد هاشم بحراني (رحمه الله) می فرماید :

واعلم أيها الأخ أنّ بعض العلماء ذهب إلى أنّ معرفة الله فطريّة ضروريّة، وبعضهم إلى أنّها ثابتة بالاستدلال. والصحيح الثاني، فإنّها ثابتة بالاستدلال وإن كان دليلها وجدانياً، وهي الآيات المنصوبة من السماء والارض وما فيهما وما بينهما؛ فإنّ جميع المشاهدات وجميع المحسوسات دالة على وجوده دلالة بيّنة واضحة منيرة منكشفة. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» جعلنا الله وإياكم من ذكر فنفعته الذكرى. (1)

حاصل كلامش این است که : معرفت فطری عقلی دینی این است که انسان به گونه ای روشن و بديهی به وجود خداوند تعالی اقرار و تصدیق دارد و نیازی به اقامه براهین پیچیده و دشوار و طولانی ندارد. و در این تفسیر نیز سنخ معرفت و شناخت، استدلالی و عقلی است، أما استدلالی در نهایت سادگی و بدهت و روشن می باشد.

مرحوم آية الله خوئی در «مصباح الاصول» می فرماید:

أنه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود الصانع إلا نادراً، إذ كل إنسان ذی شعور و عقل - ولو كان في غاية قلة الاستعداد ما لم يكن ملحقاً بالصبيان والمجانين - يدرك وجوده ونفسه، وهو أول مدرك له، ويدرك أنّه حادث مسبوق بالعدم، وأنّه ليس خالقاً لنفسه بل له خالق غيره، وهذا المعنى هو الذي ذكره سبحانه تعالى بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (2) ثم ينتقل إلى وجود غيره، وهو مدرك ثان له، و ينتقل منه أيضاً إلى وجود الصانع، كما قال عزّ من قائل: «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (3) أي أنّهم يعترفون بالخالق (جلّ ذكره) بمجرد الالتفات إلى وجود السماوات و الأرض . (4)

ص: 105

1- معالم الزلفی 80/1 . فلاحظ اثبات الهدی 43 / 1 باب 2 أنّ المعرفة الاجمالية ضرورية موهبيّة فطرية لا كسبية.

2- الطور: 35 .

3- الزمر: 38 .

4- مصباح الاصول 237/2 .

مشاهده شد که در بحث فطرت بعضی معنای دیگری برای آن می کنند، و بعضی هم قائل اند به اینکه: علم به وجود صانع عالم بدیهی است و همه عقول بر آن مفقورند و در قلوب ثابت می باشد. و در میان قائلین به این معنا دو مبنای اساسی وجود دارد (1) - چنان که در کلام سید هاشم بحرانی (رحمه الله) به آن اشاره شد - و هر دو مبنایی که ذکر شده و ادعا می شود از اخبار استفاده شده، التزام به آنها ثبوتاً بی اشکال است و لکن باید بیشتر تأمل شود و اخبار بررسی شود که کدام یک از آن دو مبنا موافق با ادله در مقام اثبات است. واضح است که هر دو مبنای ذکر شده غیر از مبنای باطل فلاسفه عرفاء و اتباعشان در فطرت است که آن معنا توالی فاسد بسیار دارد. و ما اخباری را که دلالت واضح بلکه صراحت در انحصار معرفت خداوند به آثار دارد و اثبات برهان «ینی» می نماید در اینجا ذکر می کنیم و در ضمن آن، اشاره واضح به معنای «معرفة الله بالله» می نماییم تا حق مطلب در این مقام روشن شود و دانسته شود که مقاله کسانی که می گویند: «این طریق استدلال، خدای غایب و کلی و ... را برای ما ثابت می کند و ما باید او را در نفس و جان خود وجدان کنیم» نادرست و بر خلاف اخبار و آثار است.

ص: 106

1- که آیا این معرفت خارج از حدین به استدلال واضح حاصل شده، یا اینکه همان معرفت خارج از حدین را خداوند بدون استدلال اعطا فرموده و در وجود همه انسان ها قرار داده و است.

اشاره

تنظیم و تدوین: حجت الاسلام جواد عبدی

چکیده

دو کتاب «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» علامه طباطبایی یک دوره فلسفه است که بر سبیل اختصار و به منظور کفایت از متون مهم فلسفی، برای آشنایی طلاب و اهل علم و تدریس در حوزه های علمیه نگاشته شده است.

این دو کتاب مشتمل بر اساسی ترین مسائلیست که در مورد هستی مطرح است و در دو بخش الهیات بالمعنی الأعم والهیات بالمعنی الأخص عهده دار پاسخ به این مسائل و پرسش ها شده است.

پرسش ها و مسائلی که در مبنای وحی از بنیان، طرحی متفاوت و پاسخی متفاوت از آنچه در این دو کتاب فلسفی بیان شده، دارند.

متن ذیل که درس گفتارهای جناب استاد سید قاسم علی احمدی در نقد بداية الحكمة علامه طباطبایی در حوزه علمیه قم است. به صورت مسأله محور عهده دار تبیین تفاوت بنیادین مبنای نویسنده کتاب «بداية الحكمة» با مبنای وحی و شرع در مسائل مهمی چون حدوث و قدم، ماده و صورت، وحدت وجود، اتحاد علم و عالم و معلوم و بسیاری دیگر از مباحث فلسفی گردیده است. بررسی استدلالی و تحلیل انتقادی به نحو ایجاز از ویژگیهای این نقد است.

کلید واژگان: بداية الحكمة، وجود، عقل، وحی و شرع.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله علی أعدائهم أجمعين من الآن إلى قیام یوم الدين

در مباحث پیشین به طرح دلیل اول صاحب بداية الحكمة بر اصالت وجود پرداخته و اشکالات و نقدهای وارد بر آن را ذکر نمودیم. در گفتار پیش رو دلایل دیگر مصنف بر اصالت وجود را بیان کرده و اشکالات و رد و نقض های آنها را مطرح می نماییم.

مصنف می گوید: ماهیات هم در عالم خارج و هم در عالم ذهن خاستگاه و مثار کثرت و اختلاف بین اشیاء هستند. (البته بعضی از تعلیقات فقط در مورد عالم ذهن سخن رانده و گفته اند ماهیات در ذهن ملاک کثرت اند).

در عالم خارج خصوصیت خاک بودن با درخت بودن مغایرت دارد و این دو خصوصیت با آب و هوا و سایر اشیا هم مغایر است. در عالم ذهن هم ما می بینیم مفهوم اشیاء با یکدیگر مغایر و مابین است. مثل مفهوم شمس و قمر و شجر و حجر و انسان و غیره. از طرفی می بینیم هم در خارج و هم در ذهن وحدت و یگانگی وجود دارد یعنی همه این موجودات با اینکه از نظر خصوصیات مابینند، در اصل واقعیت داشتن و اینکه همه آنها ذی الثبوت و دارای تحقق هستند، مشترک اند. جهت افتراق آنها خصوصیات آنها و جهت اشتراکشان تحقق و ثبوت آنهاست.

به عبارت دیگر همه این موجودات با اینکه از نظر ویژگی ها و خصوصیات مابین با یکدیگرند، در اصل واقعیت داشتن و اینکه همه آنها ثبوت و تحقق دارند مشترک بوده و متحد می باشند. ملاک این وحدت در واقعیات خارجی ماهیات نیستند چون گفتیم: ماهیات خاستگاه کثرتند و منشاء امتیاز و مابینت ماهیات است. پس ملاک وحدت خارجی و وحدت عینی «ماهیات» نمی توانند باشند در نتیجه ملاک وحدت، «وجود» خواهد بود. پس آنچه در خارج دارای واقعیت است وجود است نه چیز دیگر.

در عالم ذهن نیز همین گونه است. ما قضایایی داریم که مطابق با واقع است مثلاً گفته می شود: النَّارُ حَارَّةٌ، السَّمْسُ مُشْرِقَةٌ در حمل این محمول ها بر موضوعات، ماهیات نمی توانند ملاک حمل باشند چون ماهیات ملاک کثرتند. پس آنچه که ملاک وحدت حمل است، «وجود» است. بنابراین واقعیات خارجی ما بازای خارج است پس اگر وجود اصیل نباشد حمل شایع محقق نمی شود. در حمل شایع صناعی موضوع و محمول واقعیت خارجی قطعاً باید از نظر مصداق متحد باشند پس از آن چیزی که ملاک اتحاد است وجود است چون دانستیم که ماهیات خاستگاه کثرتند. همانطور که گفته شد این اتحاد هم در عالم ذهن محقق می شود و هم در عالم خارج.

بعضی از حاشیه نگاران بر این کتاب نوشته اند: مغایرت و تباین ماهیت گاهی به تمام ذات است مثل ماهیت سفیدی و انسان که انسان جوهر است و سفیدی عرض است و گاهی به جزء ذات است مثل ماهیت سیاهی و سفیدی که هر دو کیف مُبصِر بوده و در جزء ذات مختلف اند.

نقد و اشکال

برای ورود به نقد و اشکال ابیاتی از ملاحادی سبزواری در منظومه را ذکر می کنیم. وی می گوید:

الفهلویون الوجود عندهم *** مراتب ذاتُ تَشَكُّكَ تَعْمَمُ

مراتب غنی و فقراً تختلف *** کالنور حیثُ ما تقوی و ضعف

و عند مشائیة حقایق *** تَبَايَنَتْ و هو لَدَيَّ زَاهِقٌ

شیخ محمدتقی آملی در «درر الفوائد» در تعلیقه بر منظومه برای وجود و موجود چهار حالت ترسیم نموده که عبارتند از:

1. کثرت وجود و کثرت موجود

2. وحدت وجود و کثرت موجود

3. کثرت وجود و وحدت موجود (باید توجه داشت که تحقق این قسم امری ناممکن است)

4. وحدت وجود و وحدت موجود

صاحب درر می گوید:

قسم اول یعنی کثرت وجود و کثرت موجود همان توحید عوام است.

نکته:

ناگفته نماند این تقسیم بندی هم دارای اشکال است زیرا مبتنی بر اصالت وجود است. به عبارت دیگر تا اصالت وجود را نپذیریم این تقسیم بندی اصلاً به وجود نمی آید تا گفته شود کثرت وجود و کثرت موجود ...

ص: 109

استدلال مصنف در صورت پذیرش اصالت وجود و کثرت وجود فاقد اعتبار است :

در اصالت وجود گاهی گفته می شود که وجودات متباینند و گاهی گفته می شود وجودات واحدند. بنابراین اگر کسی قائل به اصالت وجود شود ولی تباین وجودات را قبول داشته باشد - چنانکه به مشائین نسبت می دهند - این استدلال مصنف فاقد اعتبار خواهد بود. چون وی مدعی شد که ماهیات مشار کثرتند و آنچه موجب وحدت و جهت اشتراک است وجود است یعنی همان تحقق و ثبوت که برای حجر هست برای شجر و شمس و قمر هم هست که همگی در این تحقق و ثبوت شریکند. حال اگر برای موجودات، وجودات متباین فرض شود این حمل که مورد ادعای مستدل است، هیچگاه صورت نخواهد پذیرفت؛ زیرا وجود حجر غیر از وجود شجر و وجود شجر غیر وجود سایر اشیاء است یعنی وحدت حمل به خاطر تباین وجودات امری ناممکن خواهد بود. اما اگر تباین در وجود را نپذیریم و وجود را در همه حمل ها متحد بگیریم، این امر مستلزم آن است که پیش از آن وحدت وجود را مفروغ عنه گرفته باشیم. پس اگر طبق مسلک - مشائین البته اگر این نسبت درست باشد - قائل به اصالت وجود و همچنین وجودات متباین باشیم و با این پیش فرض که ماهیات مشار و خاستگاه کثرت هستند و از طرفی در هر حملی هم جهت تمایز نیاز داریم و هم جهت اشتراک اتحاد که همان جهت تحقق و ثبوت است، در این صورت هیچگاه هیچ حملی واقع نخواهد شد.

مجدداً باید یادآوری شود که : اگر منظور از وجود مفهوم وجود است، اصلاً محل بحث ما نیست ولی اگر بحث در مصداق وجود است اتحاد در تحقق مستلزم وحدت وجود است یعنی شما پیش از اثبات وحدت وجود، به اصالت وجودی قائل هستید که مبتنی بر وحدت وجود یا حداقل تشکیک در وجود است. لذا این استدلال دوری خواهد بود آن هم دور مصرح، زیرا اگر اصالت با وجود باشد و وجود دارای مراتب باشد و دارای واقعیت واحد باشد، ناگزیر باید ملتزم به وحدت وجود شوید اما اگر وجودات متباین باشند هیچ گاه وحدت حمل واقع نخواهد شد. زیرا هیچ وجه اشتراکی در حمل متصور نخواهد بود.

به عبارت دیگر چون ماهیات خاستگاه کثرتند و وجودات هم متباین اند در نتیجه هیچ وجه اشتراکی که بتوان محمول را بر موضوع حمل کرد وجود نخواهد داشت.

اثبات اصالت وجود موقوف است بر اینکه برای وحدت حمل به وحدت وجود یا تشکیک در وجود - که آن هم در حقیقت وحدت وجود است - قائل شویم و از طرف دیگر اثبات وحدت وجود موقوف است بر اینکه ما اصالت وجود را بپذیریم که این استدلال دور است و بطلان دور نیز امری واضح است .

اشکال دوم

مستدل گفت : ما از جهت وحدت حمل می کنیم و آن جهت وحدت وجود است به عبارت دیگر مدعای وی آن است که موضوع و محمول تغایر و تباینشان در چیستی و ماهیت است و اشتراکشان در وجود است و بعد نتیجه میگیرد که اصالت باید با وجود باشد تا جهت وحدت لازم در حمل صحیح باشد .

ما در جواب می گوئیم : ما از جهت تفاوت، موضوع را بر محمول حمل می کنیم. زیرا ماهیات از یک جهت متفاوت و از جهت دیگر مشترک اند. مثلاً ما هیچ گاه نمی گوئیم : «زید حجرٌ». با اینکه زید و حجر مفهوماً مغایرند و از سویی هر دو تحقق و ثبوت دارند اما هیچ گاه بر یکدیگر حمل نمی شوند با اینکه مستدل گفت : همه اشیا خارجی با هم اختلاف دارند و اگر بخواهند بر یکدیگر حمل شوند جهت حمل آنها به خاطر اشتراک در تحقق و ثبوت است .

ادعای ما این است که : حتی موضوع و محمول هایی مثل زید و حجر که بر یکدیگر قابل حمل نیستند هم از جهت تحقق و ثبوت اشتراک دارند اما با وجود این جهت اشتراک، هیچ گاه نمی توانیم این دو را بر یکدیگر حمل کنیم. چراکه حمل حجر بر زید گزاره ای کاذب خواهد بود. لذا تمام حرف ما در مقام پاسخ به مستدل این است که ما اشیا مغایر را از جهت مابه الامتیازی که دارند بر یکدیگر حمل می کنیم. باید دانست که همه اشیا متفاوت و متغایر بر یکدیگر حمل نمی شوند بلکه در گزاره هایی که موضوع و محمول از جهتی تغایر و از جهت دیگری اشتراک دارند حمل صورت می پذیرد در نتیجه در گزاره «زید عالم» عالم را بر زید حمل می کنیم از جهت اختلافی که دارند یعنی «عالم» و «زید» را از جهت مابه الامتیاز آنها بر یکدیگر حمل می کنیم نه از جهت ما به الا اشتراک. روشن است که در این حمل یک وحدت دیگری غیر از اینکه موضوع و محمول در وجود مشترک هستند را لحاظ می نماییم. [با تذکر مجدد

این مطلب که تحقق و ثبوت یا همان اشتراک در وجود مربوط به وعاء ذهن و مرحله مفهوم است ولی بحث ما در مرحله مصداق است. [

به عبارت دیگر ما در یک حمل علاوه بر تمایز، به وجه اشتراک نیز احتیاج داریم تا حمل اتفاق بیفتد و باید ربطی بین موضوع و محمول وجود داشته باشد تا حمل صورت بگیرد. قائلان به اصالت وجود می گویند: جهت وحدت در حمل خود تحقق و ثبوت وجود است اما قائلان به اصالت ماهیت می گویند: ما می دانیم که جهت وحدت در حمل لازم است اما اگر جهت وحدت در حمل وجود باشد لازم می آید که حمل «حجر» بر «زید» صحیح باشد چون هم ما به الامتیاز هست و هم ما به الاشتراک که همان تحقق و ثبوت وجود دارد. پس اصالت ماهیتی می گوید: ما باید برای وحدت حمل دنبال یک جهت اشتراک دیگر بگردیم. زیرا تباین ماهیات با یکدیگر با تحقق مصادیق در خارج منافات ندارد. آری البته وقتی تباین به تمام ذات باشد - مثل اجناس عالی - حمل صورت نمی گیرد اما اگر تباین به جزء ذات باشد، می شود

برای آنها هم جهت اشتراک و هم جهت افتراق و تباین در نظر گرفت.

ما می گوئیم این جهت اشتراک و جهت امتیاز هر دو به ماهیت بر می گردد یعنی برای دو ماهیت متغایر می شود جهت اشتراک و جهت امتیاز در نظر گرفت به طور مثال وقتی می گوئیم: «زید عمرو فی الإنسانیة». یعنی زید و عمر به دلیل داشتن عوارض و ویژگی های متفاوت دو ماهیت مختلف اند. ولی جهت اشتراکشان انسانیت آن دو است که باعث صحت حمل می شود. مثال دیگر: الإنسانُ فرس فی الحيوانیة. یعنی انسان و فرس جهت افتراقشان در نوع است که دو ماهیت از انواع مختلف دارند اما از جهت حیوانیت مشترک اند. لذا اگر بگوئیم: «انسان اسب است در مقام حیوانیت» گزاره ای صادق خواهد بود و این نوع حمل را حاجی سبزواری هم در منظومه پذیرفته است.

دلیل سوم مصنف در اثبات اصالت وجود

اشاره

صاحب بدایه مدعی است که : ماهیات که در خارج محقق اند عین همان ماهیات در ذهن می آیند و سؤال این است که آیا خود ماهیت شجر در ذهن می آید یا تصویر شجر در ذهن نقش می بندد زیرا اگر خود ماهیت در ذهن نیاید بلکه عکس یا تصویر آن در ذهن بیاید این علم نیست بلکه جهل است.

ص: 112

به عبارت دیگر اگر آنچه در ذهن می آید غیر از آن چیزی باشد که در خارج است، پس علم به خارج محقق نشده است. لذا برای اینکه بتوان گفت علم به خارج حاصل گردیده، ناگزیر باید خود ماهیت خارجی در ذهن حاضر شود. مثلاً وقتی می توانیم بگوییم به آتش خارجی علم حاصل شده است که آتش خارجی عیناً در ذهن حاضر شود.

از طرفی مسلم است که آتش ذهنی منشأ اثر نبوده و نمی سوزاند بلکه آنچه می سوزاند و تأثیر می گذارد آتش خارجی است پس معلوم می شود اصالت با آن چیزی است که منشأ اثر می باشد و آن همان چیزی است که وجود نامیده می شود.

نقد و اشکال

اشاره

ما در مقام اشکال و پاسخ بر مصنف دو پاسخ ارائه می نماییم :

الف) پاسخ نقضی

اولاً: می گوئیم این ادعای شما مصادره به مطلوب محض است. زیرا ما نیز می توانیم ادعا کنیم: وجود خارجی عین وجود ذهنی است از طرفی می بینیم که وجود ذهنی منشأ اثر نیست ولی آنچه در خارج است منشأ اثر می باشد. پس آنچه که منشأ اثر است چیزی غیر از «وجود» باید باشد که ما آن را ماهیت می نامیم در نتیجه اصالت با ماهیت خواهد بود.

ثانیاً: همانطور که شما برای وجود دو مرحله قائل هستید یکی وجود ذهنی و دیگری وجود خارجی و می گوئید: آن چیزی که منشأ اثر است وجود خارجی است، ما نیز برای ماهیت دو مرحله قائلیم یکی ماهیت ذهنی و دیگری ماهیت خارجی. همانگونه که ماهیت خارجی اثر ندارد، وجود خارجی هم اثر ندارد. چون وجود خارجی باید عین وجود ذهنی باشد. پس اصالت با وجود نمی تواند باشد. بنابراین نه اصالت وجودی می تواند به این استدلال تکیه کند نه اصالت ماهیتی .

ب) پاسخ حلی

از کجا معلوم که ماهیت خارجی عین ماهیت ذهنی است. زیرا در مورد علم ما به اشیاء اقوال مختلفی وجود داشته و محل بحث و نزاع می باشد. عده ای می گویند: آنچه در ذهن می آید صورت ماهیت خارجی است نه عین آن. دسته دیگر معتقدند که علم به اشیاء اضافه نفس به خارج است. گروهی دیگر بر این باورند که صورت ذهنی

حاکمی از علم به خارج است. بنابراین مفروغ عنه دانستن اینکه ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است مصادره به مطلوب و اول کلام است.

بنابراین نه اصالت وجودی میتواند به این استدلال تکیه کند نه اصالت ماهیتی .

دلیل چهارم مصنف بر اصالت وجود

اشاره

این دلیل مبتنی بر نفی تشکیک در ماهیت است یعنی کسی که بخواهد این دلیل را بپذیرد باید معتقد باشد که ماهیت تشکیک بردار نیست. لذا مستدل می گوید اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد تشکیک در ماهیت لازم می آید. منظور از تشکیک تقدم و تأخر، شدت و ضعف و ... است. پس اگر ماهیت اصیل باشد و ماهیت مابه ازای خارجی داشته باشد لازمه اش این است که تشکیک به ماهیت نسبت داده شود اما از آنجایی که تشکیک در ماهیت معقول نیست، ماهیت نمی تواند اصیل باشد. برای تقریر بهتر این برهان لازم است بررسی بیشتری صورت گیرد. لذا تذکر این نکته ضروری است که ماهیت کلی از نظر صدق بر مصادیق دو گونه است.

اول: کلی متواطی یعنی مفهومی که صدق آن بر تمام افرادش علی السویه است و افرادش تقدم و تاخر و شدت و ضعف و اختلافات دیگر از این قبیل ندارند. مثلاً اگر مفهوم جسم را در نظر بگیریم صدق این مفهوم بر مصادیق آن یکنواخت و علی السویه است لذا جسم «الف» از نظر جسمیت جسم تر از جسم «ب» نیست. پس هیچ جسمی اینگونه نیست که از حیث جسم بودن بر جسم دیگر مزیت داشته باشد. اگر چه هر یک از اجسام دارای خواص منحصر به فرد خودش باشد. یا اینکه اجسام مزیت بر بعضی دیگر داشته باشند. زیرا بحث در مورد خصوصیات و ویژگی های مصادیق نیست بلکه در مورد خود جسم است.

دوم: کلی مشکک مفهومی که صدق آن بر افراد و مصادیقش یکنواخت و علی السویه نیست بلکه بعضی از آنها از نظر مصداق بودن برای آن مفهوم کلی بر بعضی دیگر مزیت دارند. مثلاً همه خط ها در مصداق بودن برای مفهوم طول یکسان نیستند. بنابراین مصداق بودن خط یک متری برای مفهوم طول بیشتر از مصداق بودن خط نیم متری برای مفهوم طول است. مثال دیگر: صدق کلی سیاهی بر مصادیق و افرادش به نحو یکسان نیست بلکه بعضی از مصادیق از دیگر مصادیق سیاه ترند یعنی برخی

ادامه تقریر دلیل مصنف

از مقدمات این دلیل آن است که تشکیک در ماهیت ذاتاً راه ندارد. لذا باید گفت تشکیک هایی که به ماهیت نسبت داده می شود در عرض است. استدلال کنندگان به این دلیل می گویند: ما به التفاوت و وجه امتیاز و خصوصیت فرد شدید بر فرد ضعیف ماهیت یا خصوصیت فرد متقدم بر فرد متاخر و خصوصیت فرد بالفعل بر فرد بالقوه بر صدق ماهیت بر آن فرد دخالت دارد یا دخالت ندارد؟ اگر آن خصوصیت و ویژگی برای صدق ماهیت بر این فرد دخالت داشته باشد، پس باید فرد ضعیف و فرد متاخر و فرد بالقوه از مصادیق آن ماهیت نباشد. یعنی اگر خصوصیت فرد شدید در مصداق بودن برای ماهیت دخالت داشته باشد پس فرد ضعیف نمی تواند از مصادیق آن ماهیت باشد. اگر خصوصیت تقدم برای صدق علت دخالت داشته باشد لازمه اش این است که ماهیت بر معلول صدق نکند. در حالیکه ما هم به جسم «جوهر» می گوئیم و هم به ماده و صورت «جوهر» می گوئیم. در حالیکه ماده و صورت علت برای جسم معلوم است خصوصیت و علت تقدم در صدق مفهوم جوهر بر افرادش دخالت ندارد. مثلاً آتشی که علت برای آتش دیگر باشد که هر دو از یک نوعند، اگر خصوصیت و علت تقدم در صدق ناریتِ نار دخالت داشته باشد لازمه اش این است که آتشی که معلول است، آتش نباشد چون خصوصیت علت که همان تقدم است را ندارد. در نتیجه معلوم خواهد شد که خصوصیت تقدم و تاخر، شدت و ضعف و ... در صدق ماهیت بر افراد دخالت ندارند زیرا اگر دخالت داشتند، آن فردی که فاقد آن خصوصیت است از مصادیق آن ماهیت نخواهد بود برعکس اگر خصوصیت فرد ناقص در ماهیت دخالت داشته باشد باز هم اشکال وارد است. زیرا فردی که فقدان دارد و خصوصیت ضعف یا تاخر را ندارد نباید از مصادیق آن ماهیت باشد پس نتیجه می گیریم این خصوصیت مربوط به چیز دیگری است که ماهیت نیست و اگر هر دو فرد از مصادیق ماهیت باشند این فرض باطل خواهد بود. زیرا مستلزم این است که ماهیت متشکل از دو مصداق

و فرد متضاد باشد یعنی ماهیت هم بر مصداقی که متقدم یا شدید یا بالفعل است صدق کند و هم بر مصداقی که متأخر و ضعیف و بالقوه است صدق نماید. بنابراین اگر خصوصیات افراد در صدق ماهیت دخالت نداشته باشد، ماهیت مشکک نخواهد بود.

به عبارت دیگر اختلاف و تفاوت دو فرد از ماهیت در چیزی خارج از ماهیت خواهد بود پس بدین ترتیب تشکیک در ماهیت دخیل نیست و این خلف مشکک بودن ماهیت است. از طرفی می بینیم که تشکیک بالوجدان در خارج محقق است و قابل انکار نیست. بسیاری از موارد وجود دارد که یک فرد از ماهیت علت فرد دیگر از همان ماهیت است و در نتیجه ماهیتی که علت است مقدم بر ماهیتی است که معلول می باشد چون هر علتی باید بر معلولش مقدم باشد. مانند آتشی که علت برای آتش دیگر است. بنابراین تقدم و تأخر که یکی از انواع تشکیک است محقق است. به عنوان مثال دیگر: بعضی از افراد ماهیت در خارج بالقوه هستند مثل نطفه نسبت به انسان که نطفه بالفعل همان انسان بالقوه است و موجود بالفعل اختلاف تشکیکی با موجود بالقوه دارد. همچنین برخی از افراد خارجی ماهیت شدیدتر از برخی دیگرند. مثلاً طبق مسلک اصالت وجود، هستی و وجود واجب الوجود شدیدتر از هستی ممکن الوجود است.

حاصل آنکه اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد باید اختلافات تشکیکی خارجی را به ماهیت نسبت دهیم و از آنجایی که اختلافات تشکیکی خارجی را - به همان علتی که تقریر شد - نمی توان به ماهیت نسبت داد، لذا باید اختلافات مربوط به چیز دیگری باشد که همان وجود است پس اصالت با وجود خواهد بود.

برای تبیین اختلافات تشکیک لازم است نکاتی ذکر شود

یک سؤال مهم در اینجا مطرح است که اصلاً تشکیک نزد فلاسفه به چه معناست؟ فلاسفه مشاء می گویند: تمایز اختلاف بین دو چیز یا به تمام ذات است مثل تمایز اجناس عالیات از یکدیگر - منظور از اجناس عالیات مقولات عشر هستند مثل کم و کیف و جوهر و عرض و... یا تمایز به جزء ذات است مثل تمایز انسان با فرس که در جزء ذات که همان فصل باشد متمایزند. یا اینکه تمایز به این دو (یعنی به تمام ذات

یا جزء ذات) نیست بلکه به امور خارج از ذات است. مثل تمایز افراد یک نوع مثل زید و عمرو که هر دو از نوع انسان هستند ولی تمایز آنها به عوارض و ویژگی های خارجی آنها است مثلاً یکی قدش بلندتر و دیگری کوتاه تر است یا یک نفر سیاه پوست و دیگری سفید پوست است. این سه قسم تمایزاتی است که فلاسفه مشاء به آن قائلند. فیلسوفان اشراق به قسم چهارمی از تمایز و اختلاف نیز لحاظ کرده اند. آنها می گویند یک اختلاف و تمایز دیگر هم داریم که نام آن اختلاف تشکیکی است به این بیان که افراد حقیقت واحده که هیچ یک از آن یک از آن سه قسم تمایز و اختلاف را ندارند، اختلاف از نوع چهارم در آنها پیدا می شود. مثلاً برخی از افراد یک حقیقت گاهی متقدم و متأخرند یا برخی شدید و دیگری ضعیف است و با وجود اینکه همگی در آن حقیقت واحد مشترکند، از یکدیگر تمایز و اختلاف دارند. پس ما به الامتیاز در اختلاف تشکیکی عین ما به الاشتراک است ما به الاشتراک است یعنی اختلاف به جزء ذات نداشته و در جنس و فصل اختلاف و تمایز ندارند. به عبارت دیگر جنس و فصل نداشته و مرکب نیستند. لذا می گویند اختلاف تشکیکی فقط در وجود است. حاصل اینکه در اختلاف تشکیکی مابه الامتیاز عین ما به الاشتراک است. زیرا تمایز یا به تمام ذات یا به جزء ذات یا به عوارض خارج از ذات است ولی در اختلاف تشکیکی هیچ یک از این تمایزات وجود ندارد. پس آنها با اینکه از یک حقیقت واحدند و در این حقیقت واحد مشترکند در عین حال در همان حقیقت واحد متمایزند. لازم به ذکر است که قائلان به اختلاف تشکیکی یا معتقد به اصالت ماهیتند یا قائل به اصالت وجودند. آن هایی که قائل به اصالت وجود باشند خواهند گفت: که این اختلاف تشکیکی در خارج از آن وجود است و اگر قائل به اصالت ماهیت باشند خواهند گفت که این اختلاف تشکیکی در خارج از آن ماهیت است.

تذکر:

عده ای از قائلان به اصالت ماهیت مثل شیخ اشراق تشکیک در ماهیت را در نفس و مادون نفس قبول دارند اما در مورد مافوق نفس از جمله حق تعالی و عقول قبول نداشته و آنها را وجودات محض می دانند. لذا به تمایز و اختلاف تشکیک در اصل وجود قائلند. اما عده ای از پیروان مسلک اصالت ماهیت تشکیک در ماهیت

را نفی کرده اند که این قول نیز مطلب عجیبی است. از طرف دیگر دسته ای از قائلان به اصالت وجود نیز تشکیک در وجود را نفی نموده اند. بنابراین به مستدل خواهیم گفت: استدلال شما برای آن عده از قائلان به اصالت ماهیت که تشکیک در ماهیت را نفی کرده اند مناسب است. اما استدلال شما در مقابل اصالت ماهیتی هایی که ماهیات را مشکک می دانند، فاقد اعتبار خواهد بود.

حاجی سبزواری نیز که خود از قائلان به اصالت وجود و تشکیک در وجود است در مقام استدلال می گوید:

لأنه منبع كل شرف

این مصرع به استدلال اول بر اصالت وجود اشاره دارد.

والفرق بين نحوى الكون يفى

این مصرع به استدلال دوم بر اصالت وجود اشاره دارد. یعنی فرق بین وجود خارجی و وجود ذهنی دلالت بر اصالت وجود دارد که به دلیل دوم بر می گردد:

كذا لزومُ السبقِ و العليةِ *** مع عدم التشكيك في المعية

منظور از این بیت آن است که: سبق و لحوقی که موجود است، با وجود اصل مسلم عدم تشکیک ماهیت منتج به این نتیجه خواهد بود که اصالت با وجود است. زیرا گفته شده است که: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة»

نقد و اشکال بر دلیل چهارم

اشکال اول

این است که مصنف عدم تشکیک در ماهیات را مفروغ عنه فرض کرده است. که در این صورت استدلال مستدل تنها در مقابل گروهی اعتبار خواهد داشت که اصالت را با ماهیت می دانند و در عین حال تشکیک در ماهیت را نمی پذیرند. به این بیان که مستدل می تواند علیه آنها اینگونه اقامه دلیل کند که: شما چرا با اینکه پذیرفتید ماهیت تشکیک پذیر نیست اصالت ماهیتی شدید و حال آنکه در امور خارجی تقدم و

تأخر و شدت و ضعف امری غیرقابل انکار است. پس با وجود این واقعیت باید اصالت با چیز دیگری غیر از ماهیت باشد که آن وجود است. لذا این دلیل که توسط مصنف اقامه شده است برهان نخواهد بود بلکه دلیل جدلی محض برگروه یاد شده است.

اما این دلیل برای کسانی که قائل به اصالت ماهیت و تشکیک در ماهیت هستند قابل ارائه نخواهد بود.

اشکال دوم

مستدل مدعی است که نسبت ماهیت به تقدم و تأخر علی السویه است و علت این سخن او آن است که پیشتر نیز اشاره شد که: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة». ما در پاسخ گفتیم: ماهیت در حد استوا نیست که امری از خارج بیاید و آن را از حد استوا خارج کند. زیرا بحث ما در مفهوم ماهیت نبود بلکه بحث در مصداق ماهیت بود که این مطلب در نقد دلیل اول به طور مفصل تبیین گردید.

اشکال سوم

تردیدی نیست که هیولا و صورت، علت برای جسم هستند. یعنی هیولا و صورت بر جسم سبقت دارند. حال سؤال اینجاست که آیا این سبقت در جوهریت و ماهیت دخالت دارد یا ندارد؟ اگر گفته شود در جوهریت و ماهیت دخالت ندارد و در عین حال خارج از حقیقت هم نیست، همان اشکالی که شما به تشکیک در ماهیت کردید ما به تشکیک در وجود می کنیم به این ترتیب که می گوییم: آیا این مرتبه وجود در حقیقت آن دخالت دارد یا ندارد؟ اگر دخالت داشته باشد پس مرتبه پایین تر نباید وجود داشته باشد اما اگر دخالت نداشته و خارج از حقیقت وجود است پس معلوم می شود که اصالت با وجود نیست.

همچنین آتشی که علت برای آتش دیگر شده در ناریت هیچ فرقی با آتش معلول ندارد و سبقت آتش علت دخالت در ناریت آتش علت ندارد تا گفته شود آتشی که در رتبه معلول است آتش نیست. بلکه دلالت دارد بر اینکه آتشی که در مرتبه علت است این فرد از آتش است نه آن فردی که در رتبه معلول است.

خلاصه اینکه ما به الامتیاز در اصل حقیقت و ماهیت دخالت ندارد و به هر دو آتش گفته می شود چه آتشی که علت است و چه آتشی که معلول می باشد. لذا هر دو فرد حائز و فاقد خصوصیت شدت و ضعف، ناریت صادق است. اما در عین حال امری خارج از آن حقیقت هم نیست. لذا خصوصیت شدت یا ضعف در اصل حرارت ناری که علت است و ناری که معلول است، دخالت ندارد تا گفته شود آتشی که حرارتش ضعیف تر است نار نیست. لذا شدت حرارت در حقیقت حرارت دخالت ندارد ولی خارج از حقیقت آن هم نیست پس ما به الامتیاز یعنی شدت و ضعف در حقیقت ماهیت حرارت دخالت ندارند، ولی خارج از حقیقت آن هم نیستند بلکه برای این مرتبه دخالت دارند و این همان حرفی است که قائلان به تشکیک در وجود در مورد «وجود» می گویند. اینان می گویند: حقیقت مشککه در اصل وجود دخالت ندارد در حالی که خارج از حقیقت وجود هم نیست. بنابراین همان استدلالی را که قائلان به تشکیک در وجود در ردّ قائلان به تشکیک در ماهیت اقامه می کنند، قائلان به تشکیک در ماهیت در ردّ قائلان به تشکیک در وجود اقامه می نمایند. لذا آن هایی که قائل به امتناع در تشکیک در ماهیتند، تشکیک در وجود را نیز ممتنع می دانند.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهیرین

تصوف و عرفان مصطلح مولوداتی دارد که با هدف استحاله دین، جعل ماهیت گردیده و پیروان شریعت آسمانی اسلام را از مسیر هدایت خارج نموده و با تعالیم التقاطی خود و با ترویج اصولی چون انکار خاتمیت و انکار نبوت زمینه ساز ظهور آیین ها و کیش های جعلی و ساختگی نظیر بابیت و بهائیت و نیز شاخه هایی از جریان روشن فکری دینی شده است.

مؤلف در نوشتار حاضر به بیان وجوه اشتراک بهائیت و تصوف پرداخته و ضمن بر شمردن اشتراک ماهوی و محتوایی تصوف با بهائیت، عضویت و وابستگی مؤسس این فرقه ضاله یعنی حسینعلی بها را به تصوف خانقاهی بخوبی عیان نموده است، مطلبی که خود بهترین دلیل و رهنمون به این معناست که بهائیت مولود تصوف است، تصوفی که ریشه عمده انحرافات فکری و عقیدتی در جهان اسلام بوده و هدف آن از آغازین روز شکل گیری تا به امروز مبارزه با تعالیم نورانی مذهب حقه تشیع بوده است. واقعیتی که شواهد زیادی دارد و خود می تواند موضوع تحقیقات دین پژوهان و تاریخ نگاران تحلیلی باشد.

کلیدواژگان: تشیع اثنی عشری، تصوف، بابیت، بهائیت، ازلیان، صوفیه، مشایخ، قطب.

مقدمه

کتبی که درباره بهائیت نوشته شده و از آثار بهائیان سرچشمه گرفته نارسا است حتی کتبی که آواره و نیکو و صبحی از مبلغین بهائیت به رشته تحریر در آورده اند از سرچشمه آن که بابیت است آگهی نداشته و آنچه در مطاوی سخن از باب و بابیه سخن گفته اند از گفتار بنیان گذاران بهائیه استفاده کرده و مستند کتابشان بوده است.

و افرادی که درباره باب و بها مطالبی بیان داشته اند بیشتر از جنبه تاریخی یا به استناد کتبی که قبل از آنان بطبع رسیده بود بهره جسته و در اکثر کتب بیش از ده کتاب

و رساله و حداکثر آن قریب سی مجلد جزو مآخذ گفتارشان نبوده و حتی یک بابی یا ازلی را برخورد ننموده و در مجالسشان شرکت نجسته اند و از ریشه آن، که مشرب شیخیه است بزعم بابیه و بهائیه برخوردی نداشته اند و این نکته اساسی را در نظر نگرفته که هر علم و هرفنی از فنون و هر دین و مذهب و کتب و مشربی اصطلاحات خاص مخصوص بخود دارد و محقق می بایست عاری از هرگونه تعصب بوده و مانند یک پیرو معتقد در این راه گام نهد و نزد بزرگان آن مسلک مجدانه تلمذ کرده و اعمال عملی را بجا آورد و با خرد و کلان آنان محشور شود و مورد قبولی آن افراد گردد و مدت ها به این حال بپاید تا به کنه عقاید و اسرار خفیه آگهی یابد و اجرای قوانین را در آن جمعیت بچشم مشاهده کند و اطلاع وی در ردیف بزرگان آن قوم قرار گیرد و یا برتری جوید تا بتواند صاحب نظر شود و از بذل مال و رنج سفر و تقویت اوقات نیندیشد و با اندیشه پاک از خدایاری جوید که نتیجه تحقیقات خود را که به رشته تحریر در آورده موجب بیداری غفلت زدگان شود و حتی المقدور از بحث درباره افراد بزرگان آن جمعیت یا پیروان بنام آنان خودداری کند و درباره رفتار و اعمال مشخص آنها سکوت پیشه نماید مگر به ضرورت مانند آنکه وقتی درباره بهائیه سخن گفته می شود ناگزیر از بها و عبدالبها و شوقی سخن برده می شود و از حب و بغض و عناد و لجاج اجتناب کنند بحق پوید بحق سخن راند و از نیش قلم و تهمت و افترا دوری جوید و از جهت حق قلم را بجولان آورد و به اثر خود اعتقاد راسخ داشته باشد. چون مشرب شیخیه از مذهب تشیع اثنی عشری جدا نبوده و در این مکتب دانشمندان بنامی معتقد به ائمه اطهار علیهم السلام ظهور کرده و کتب ارزنده ای در معارف اسلامی در دسترس همگان قرار داده و نیاز مادی به پیروان خود نداشته و در کسوت اهل علم به سر برده و فرایض دینی را از قبیل برگذاری نماز و نماز جماعت و دیگر واجبات و مستحبات را با اعتقاد راسخ بجا می آورند، و هم اکنون بدین رویه مرضیه گام بر می دارند .

اما بنظر این ناچیز راه علاج انحراف فکری جوانان و تمایل آنها به حزب بهائیت، یا آنها که به عنوان داعیه فضل و دانش به حزب توده می گروند آنست که اولیاء اطفال به فرزندان خود مجال پرسش دهند و در پاسخ بدون ترش رویی دلایل ساده اقامه نمایند .

و به عزیزان خود نحوه مطالعه آموزند و تشویق و علاقه به کتب در آنان ایجاد کنند.

مباحث را با ارائه براهین ساده و روشن تفهیم نمایند، تا عمقاً به حقایق دین و مذهب آشنا شوند.

نارسایی فلسفه مادی، و ماتریالیسم، را مشروحاً بیان دارند.

اکثر مکتب های انحرافی سرچشمه و آبشخور آن سلاسل صوفیه و مبنای آن دعاوی گزاف اقطاب می باشد.

چنانچه بهاء یک نفر صوفی بود، که طی دو سال در خانقاه سلیمانیه تربیت شد، و چند اثرش اگر فردی مطلع به عرفان و تصوف بدان بنگرد، فرقی با یک کتاب شیخ صوفیه نخواهد دید!

وقتی جوانان میزان دریافت حقانیت توحید بی شائبه را، در نیابند و روح و بقای آن را واقف نباشند، موجب عرض وجود أمثال بها، و غلام احمد قادیانی، و کسروی فراهم می گردد.

عدم اطلاع به اثر جاودانی «نهج البلاغه» و دعای عرفه «سرور شهیدان»، و «صحیفه سجادیه»، و احتجاجات «ثامن الائمة علیهم السلام» کجا! و کتاب اقدس کجا!

مکتب شیخیه، بابیه، بهائیه، هر یک تجلی دیگری از تصوف می باشد.

با این تفاوت که گویا سلسله ای جدید، در طول سلاسل دیگر تصوف است، نه در عرض آن، اما به رنگ آمیزی خاص که نوظهور بوده گوئی تصوف در طی سیزده قرن در لباس اسلام و مذهب تشیع، دیگر قابل قبول اندیشمندان نبوده، و مشابه طاووس بنامی دیگر، و شعار دیگر، و عنوان دیگر، کوس انا ولاغیری با نوای آهسته گام برداشته، به تدریج در «بغداد» و «استانبول»، و «ادرنه»، و «عکا»، و «حیفا» به سخن اوج داده، با صدای رسا پر ترجیع و تحریر، بها نوای ای بنده من، ای کنیز من سر می دهد!

این ایرانی از دهات نور داعیه خدایی را عنوان می کند!

و به بندگان خود گوید: کور شو تا جمالم بینی، کور شو تا صدایم را بشنوی! و پیروان خود را «اغنام الله» خطاب می کند! بارها آن را که عقل ندادی چه دادی؟

آنکه را عقل دادی چه ندادی؟

مکتبی که چراغ عقل را نادیده گرفته، و شرط بهائی بودن را نابخردی داند!

چگونه توان مورد اعتنا قرار داد!

و به دیده قبول بدان نگر است؟

چگونه لاحد در حد گنجد!

خدای هستی آفرین به چه کیفیت در جسدی بیمارگونه، که دستانی مرتعش، و دارای بیماری فتق، و خوره بوده متجسد می شود؟

سید بیهمال نابغه شرق («سید جمال الدین اسدآبادی») در رساله رد «ینچریه»، اسماعیلیه، مزدکیه، صوفیه، باییه، بهائیه را اباحی معرفی فرموده اند.

چرا باب که صبح ازل را در سن نوزده سالگی، بدون آنکه وی را دیدار کرده باشد، به جانشینی منصوب نمود؟ زیرا آن دست پنهان، خواستار معرفی بها بود!

این سند خود گویای زمینه دعاوی بها بود.

داعیه باب نیازی به جانشین نداشت.

در هر مبحث خامه بجولان در آید، هوشمندان را به شگفتی فرو می برد! این ذره نادار، که خود را خادم جوانان این مرز و بوم می داند، اکثر ایام زندگی خود را مصروف تحقیق علمی و عملی ملل و نحل کرده، تا راه از بیراه باز شناسند.

بارالها سر به آستانت می ساید، و از ساحت پاکت با نیاز تمنا دارد، که جوانان ما را آگاه ساز تا در لوای حقایق و معارف اسلامی دیگر نتوانند راه به خرافات یابند و مانند بهائیه فضای پاک ایران را تیره و تار سازند و از ارواح تابناک شامخه همت خواه و این سخن شیخ اجل سعدی را آویزه گوش پرهوش خود ساز

طیران مرغ دیدی تو ز پای بند شهوت

بدر آی تا بینی طیران آدمیت

و باز گفته شده است

همت بلند دار که مردان روزگار

از همت بلند بجائی رسیده اند

نورالدین چهاردهی

وجوه اشتراک بهائیت با تصوف

- 1- ولی امرالله شوقی افندی با مفهوم قطبیت یکی است .
- 2- اغنام الله (لقب پیروان بهائیت) با مریدان تصوف .
- 3- انا الحق بزرگان تصوف با ادعای الوهیت بها .
- 4- اصطلاحات صوفیه در کتب پیشوایان بهائی .
- 5- هم اسم بودن کتب بهائی با صوفیه مانند هفت وادی و چهار وادی و کلمات مکنونه و مثنوی .
- 6- یک فرم لباس در بر کردن مانند لباس درویشی بها وازل
- 7- اسامی درویشی بر پیروان خود نهادن مانند لقب درویشه که بها به یکی از پیروانش لقب داد.
- 8- درویشان از نزدیکان بها بودند مانند درویش صدق علی حاج سیاح درویش و حاج غلام حسین درویش .
- 9- امین الله مأمور وصول مالیات مذهبی و مأمور وصول عشریه و فطریه در شهرها فقط از طرف قطب وقت بدین سمت منصوب می شوند.
- 10- ایادی امرالله مانند مشایخ طریقت که نفوذ معنوی و دیگر اختیارات در یک حد است.
- 11- باب تأویل در هر دو طایفه معمول است.
- 12- علم اعداد و علوم غریبه و تسخیر کواکب مورد توجه و استناد هر دو طایفه در آثارشان به چشم می خورد.
- 13- حلاج را هر دو فرقه ستوده اند.
- 14- اقطاب و بها و جانشینان وی زمانی به صراحت و ایامی به کنایه دعوی خدائی کرده اند.

15- رویا ملاک عمل هر دو مشرب بوده است.

16- پیشگوئی را از جنبه تاویل و گاهی از جنبه علوم اعداد مناط اعتبار می دانند.

17- پیشگوئی درباره آتیه از بزرگان هر دو فرقه گفته شده است.

18- تدوین کتب در کلیه علوم بخصوص در علوم غریبه در آثار بهائیه و بابیه و شیخیه که حاج محمد کریم خان رساله ای در سر تراشی و علم لغت و طب و کیمیا نوشته است و کتب محمود دهمدار و رساله اسرار قاسمی از ملاحسین کاشفی از منابع نقش بندیه و رساله های سید علی همدانی وجه اشتراک ناگسستی این احزاب را نشان میدهد و رساله ای از مولوی و فرزندش در علم اکسیر.

19- مشایخ صوفیه و بزرگان بابیه و بهائیه خود را از انظار پیروان خود حتی المقدور پنهان نگاه می دارند.

20- سبک نگارش اقطاب صوفیه و رهبران بابیه تا بهائیه به یک نهج و لغات معدودی را بیشتر بکار می برند و در نثر سبک نثر مسجع و در اشعار روش عطار را تقلید می کنند.

21- بخور در جلسات ذکر صوفیه کندر است و در بابیه نیز معمول بوده و رهبران بابیه بخوردن کندر مداومت می کردند.

22- در بابیه شکل ستاره داوود و در بهائیت چهارها و دو باب بعنوان حرز بکار برند و اقطاب صوفیه شرف الشمس و طلسم سد اندر سد را برای حرز نویسنند.

23- بها تاشوقی برای رفع بلایا الواحی صادر کردند و بها برای استخلاص از بیماری ها سه لوح نوشته و صوفیه دستور ختم می دهند .

24- در دست یافتن به اکسیر، صوفیه به اقطاب ملتجی شده و بهائیان به بها و عبدالبها دست تمنا دراز می کردند و بهالوحی به نام اکسیر دارد.

25- دعوی بها که بار اول در تهران زندان بوده است و حوری های دیده و سخنانی که بها گفته است عین سخنان اقطاب صوفیه است.

26- کرامات و خوارق عاداتی که صوفیه به اقطاب خود نسبت می دهند عین اعمال شگفتی است که بایه و بهائیه به پیشوایان خود منسوب می دارند.

27 - صوفیه تعداد نفرات خود را اغراق آمیز بر زبان رانند و رجال گذشته و عصر حاضر را از طایفه خود بشمارند و عین این فعل را بایه و بهائیه نیز انجام می دهند.

28- اغلب آثار فضلالی صوفیه بنام اقطاب قلمداد شود و همین فعل را فضلاء فرق بایه و بهائیه بکار برده و با صوابدید رهبران خود به اسم آنان شهرت یافته و کثرت آثار حاج محمد کریم خان و مطالعه کتبش یک عمر شصت ساله در صورتی که بکار دیگر نپردازد نیاز دارد تا چه رسد به تدوین آنها که چه اندازه بطول انجامد.

29- از جهت علم قیافه اگر یک قیاف آگاه به عکس و خطوط اقطاب بنگرد سپس این بررسی را نسبت به عکس های پیشوایان فرق شیخیه در همدان و خطوط آنان بدقت و امعان نظر انجام دهد و بعد درباره باب و صبح ازل و بهاء تا شوقی توجه کند هر چند صحت انتساب عکس سید رشتی و باب و بها و طاهره مسلم نمی باشد اما خطوط آنها موجود و در صحت آنها جای تردید نیست اما اظهار نظر در قیافه شناسی جایز نبوده و از همین جهت جزو علوم غریبه نامگذاری شده است آنچه توان گفت و پرده از روی رازها برداشت تا این اندازه می باشد. و از روحیه اقطاب و رهبران بایه تا شوقی آنچه مستفاد می گردد این خواهد بود که دارای حب جاه بودند.

بزرگی انبیاء و قدرت روحی پیامبران راستین منوط به آنست که چند قرن چند قوم را تحت یک ضابطه الهی در آوردند و تا چه مدت دوام کنند آیا قدرتش اختصاص به چند نژاد و کشور دارد و نتیجه رسالت ره آورد آن پیغمبر شاخص شناخت و مرتبت آن رهبر است که گویند صد و بیست و هشت هزار پیامبر که پنج تن صاحب کتاب بودند حضرت موسی (علیه السلام) محدود به دوازده سبط بنی اسرائیل و شناخت این قوم از خدای جهان آفرین است که رب اسرائیل شده بود بزعم یهود اما پیامبر بزرگ اسلام تمامی ابنای زمان و نژاد و السنه ها و قوم ها را بدون حد مرزی و نژادی و رنگی برای زمان خود و تمامی ادوار آینده بسوی خدای یکتا دعوت کرده است خود را مانند دیگر افراد معرفی کرده است اما دعوت بی حد و حصری رسالت مقام لاحد و حصر برای پیامبر در برگرفته

و در تاریخ مقام یکتا برای وی گشوده و در جهان شهود هیچ اندیشه و نیروئی یارای برابری و هم سخنی او ندارد لذا لقب رحمت للعالمین اسم با مسمی برای آن یکتا مرد یکه تاز میدان توحید و چابک سوار عالم رادی و فتوت و سرحلقه فتیان جهان است اُغنی حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه وآله وسلم).

حکایت بها عینا آن داستان را به ذهن تداعی معانی می کند که پدری به فرزند پند داد در مجلس بزرگان سخنان بزرگ بر زبان جاری ساز پسر پند پدر را آویزه گوش کرد در جلسه بعد که همراه پدر شرکت جسته بود پسر بنا به دریافت خرد خردی خود کلمات بزرگ بر زبان راند که از آن جمله کلمات شتر فیل و شیر بود همه بدو خیره شدند و علت این گونه سخن راندن را پرسش کردند آن طفل در پاسخ خود برآستی سخن گفت اما بها حسن نیت نداشت و از اوان طفولیت تعظیمات خود و خانواده خویش را به عیان بدید و در جوانی بندگی مریدان را درباره مشایخ و اقطاب بدید لذا به سلیمانیه برفت اما به نظر این ناچیز به مکانی نامعلوم مسافرت کرد که حتی فرزندش عباس که محرم خلوت وی بود در نیافت و بها طی دو سال تحت تعلیمات خاصه درآمد و مأموریت علنی او در برگشت هویدا و ظاهر گردید و به اقتضای زمینه فکری آن ایام و مقدماتی که شیخ و سید فرمودند و دیگر ازلیان چیده بودند برای ابداع سخنان بها آمادگی لازم فراهم شده بود.

*اسد مهدیون هراب (1)

چکیده

این مقاله درصدد به نقد کشیدن مقاله ای تحت عنوان «علیت در حکمت اسلامی» از منصور ایمانپور می باشد که در آن نویسنده با خلط عجیب مفهوم و مصداق و سرایت دادن اعتبارات و احکام عقلی به مصادیق خارجی و نیز با عدم تفکیک بین فاعل مختار با فاعل جبری با مطرح نمودن وجود ربطی و تشکیک وجود، به اشتباه، حالت خود پدیده در یک فرآیند را علت و معلول می پندارد و از این نکته غفلت می نماید که در این نظریه، معلول صرفاً همان علت تصور یافته است و معلول همان ظهور خود علت در حالتی دیگر است زیرا در مکتب فلسفه خصوصاً مکتب صدرایی از آنجائی که ملاصدرا و اتباعش به وحدت شخصی وجود معتقدند وجود اصلاً دوئیتی ندارد تا بتوانیم علت و معلول و جاعل و مجعولی داشته باشیم و صرف اینکه گفته شود وجود معلول عین وابستگی و عین فقر و تعلق به علت خویش است اشکال منتفی نمی شود در حالیکه بر مبنای متکلمین و دیدگاه کلامی آنها علیتی که در مورد خداوند بکار گرفته می شود نه معلولات وجود ربطی به خداوند دارند و نه قاعده الواحد که مختص علل طبیعی و جبری است موجب سنخیت خالق و مخلوق می گردد بلکه در این دیدگاه خدا با ذاتی غیر متجزی و فراتر از زمان و مکان و نیز عدم سنخیت با اشیاء، مخلوقات خود را بدون سابقه وجودی و لا من شی خلق و انشاء می کند.

کلید واژگان: علت، معلول، جعل، تشکیک، وجود ربطی.

معنی و مفهوم علیت

زیربنا و اتکای کلیه علوم به اصل علیت بعنوان یک اصل عام و کلی قابل انکار نیست و از آنجائی که علوم درباره احکام موضوعات حقیقی، تحقیق و تفحص می کند کلیت و قطعیت هر قانون علمی بستگی دارد به اینکه به اصل علیت اعتماد و یقین داشته باشیم.

ص: 129

مفاد اصل علیت بطور اجمال این است که معلول بدون علت تحقق نیابد به طوری که وجود و هویت معلول وابسته به علت باشد به گفته برخی از محققین «در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت، اولین مسأله ای است که فکر بشر را به خود مشغول ساخته و او را به تفکر، برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد فکر کردن است مهمترین انگیزه تفکر، همان درک قانون کلی علت و معلول است که به او میگوید هر حادثه ای علتی دارد و همین امر سبب می شود که مفهوم چرا، در ذهن انسان پیدا شود اگر ذهن انسان مفهوم کلی علت و معلول را نمی دانست و قانون علیت را نپذیرفته بود هرگز مفهوم چرا در ذهن او پیدا نمی شد.» (1)

اگر بخواهیم اصل علیت را به شکل قضیه حقیقیه بیان کنیم می توان گفت که «هر معلولی محتاج به علت است» و مفهومش این است هرگاه معلولی در خارج تحقق یافت نیازمند به علت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت بوجود آمده باشد زیرا مفهوم معلول عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر خواهد بود.

در اینکه خاستگاه و منشاء علیت کجاست نظرات مختلفی از سوی اندیشمندان ارائه شده است فیلسوفانی چون دکارت «عقیده دارند که عقل آدمی بدون دخالت حس و تجربه قادر به فهم و تصور رابطه علیت است.» (2)

گروهی دیگر علیت را مفهومی عقلی و فرا تجربی می دانند کانت می گوید :

«تصور علیت را که همه ما دائماً به کار می بریم ممکن است تجربه پیشنهاد کرده باشد اما این معنا را اثبات نمی کند که مأخوذ از تجربه است.» (3)

مشهورترین تقریر برهان علیت در غرب از توماس آکویناس است و تقریرش به اینگونه

ص: 130

1- طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 1368 ش، جلد 3، صفحه 175.

2- Rationalist Renner Decart 1956-1650 .

3- لوین (پروفسور)، 1351 ش فلسفه یا پژوهش حقیقت.

است که هر معلولی علتی دارد این علت نیز علتی دارد و همین طور یک سلسله علل داریم که یا باید نامتناهی باشد یا به علت اولی (عللی که خوددارای علت نیست) منتهی شود اکویناس وجود سلسله نامتناهی علل را محال می‌شمارد و از این رو به علت اولی معتقد می‌شود که ما او را خدا می‌نامیم. (1)

علیرغم اینکه بر ابطال تسلسل و محال بودن آن از سوی محققین ادله مختلف ارائه گردیده و حتی برخی محققین مانند محمدتقی مصباح یزدی بحق، بطلان تسلسل را قریب به بداهت دانسته است. (2)

افرادی همچون هیوم و کانت در بطلان تسلسل به خیال خود خدشه وارد کرده اند. (3)

حتی برخی برآنند که وجود علت العلل ناقض اصل علیت است زیرا این گزاره که خدا علت ندارد با این اصل که هر چیزی علتی دارد در تناقض است. (4)

به نظر نگارنده همه این نقد و اشکالات به این بر میگردد که چقدر آدمی از مکتب وحی و انبیاء دور افتاده و برای شانه خالی کردن از مسئولیت های انسانی و الهی با انکار بدیهی ترین اصل، که اصل علیت است سعی نموده تا از این طریق علت العلل که همان خداست آن را انکار کند و از این نکته هم غفلت نموده که انکار اصل علیت خودش متکی و مبتنی بر خود اصل علیت است و به این دلیل است که برخی معتقدند که اثبات اصل علیت مبتنی بر دور است بنابر این در اینکه اصل علیت مورد قبول اکثر عقلاء و دانشمندان است هیچگونه شک و تردیدی وجود ندارد اما در این مقاله سعی ما بحث در پیرامون اصل علیت از جنبه عقلی و فلسفی و کلامی است ما در ادامه با نقد مقاله «اصل علیت در حکمت اسلامی» که محور اصلی بحث ماست نشان خواهیم داد که چطور نویسنده محترم که البته نظر خودشان هم نیست و برگرفته از مکتب صدراییست چگونه با دور شدن از مبانی نصوص وحی و غفلت از مکتب متکلمین با خلط عجیب علت فاعلی با فاعل جبری و طبیعی و نیز خلط مصداق و مفهوم وجود با موجود، به

ص: 131

1- هیک، 1381ش، فلسفه دین / 54.

2- مصباح یزدی آموزش عقاید، 1398ش، ص 82 و 83.

3- گیسلر، 1391ش، فلسفه دین / 258 - 261.

4- شاکرین، 1389ش، براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز / 191.

تناقض گویی رو آورده و معتقد گردیده (که وجود رابطی که بنظر صاحبان نظریه عینیت و تحقق خارجی دارد) هم در موضوع حضور دارد و هم در محمول .

علت جبری و فاعلی

علیت در فارسی ارتباط بین یک رویداد (علت) با یک رویداد دیگر (معلول) یا برآیند است که در آن رویداد دوم را برآمده از رویداد اول گویند وقتی بادی با وزیدنش شاخه درخت را بحرکت در می آورد و یا آتشی شاخه درخت را می سوزاند در این حالت باد آتش هر دو به عنوان علت و حرکت نمودن شاخه و سوختن آن را معلول گویند.

تعابیر دیگری را هم در علل طبیعی بکار می برند اثر و مؤثر یکی از آنهاست سرکه حاصل و اثر انگور است و یا باران اثر و حاصل ابر می باشد اگر در اینها دقت کنیم متوجه می شویم که فقط تغییر شکل صورت می گیرد و علت به معلول وجود نمی دهد در حقیقت خود علت است که به سرکه تبدیل شده و ابر است که به شکل باران در می آید.

اما نوع دوم از علت که شاهرگ مقاله را هم تشکیل می دهد علت فاعلی است که دو نوع است فاعلی همانند انسان که ساختمانی را بنا می کند و یا نجاری که از چوب صندلی می سازد در این نوع فاعل اگر دقت کنیم فاعل فقط با چیدن سنگ و آجر و ماسه و غیره موجب تغییر شکل می گردد و در ساخت میز هم فقط توسط نجار تغییر شکل صورت می گیرد البته در این نوع فاعل اگر تعبیر کلامی کنیم فاعل، فاعل مختار بوده گرچه برخی سعی کرده اند به زعم خودشان با تعبیر فلسفی و با توجیحات گوناگون و اعمال اصل ضرورت علی و معلولی مختار بودن انسان را زیر سؤال ببرند .

اما نوع دوم از علت فاعلی که تنها در مورد خداوندی که فراتر از زمان و مکان است بکار می رود و مخلوقات را به کنه وجود و ماهیتشان بدون اینکه هیچگونه سابقه وجودی داشته باشند از عدم و لا من شی خلق می کند در این دیدگاه خداوندی که فراتر از زمان و مکان است با اختیار خود اشیاء را بدون اینکه سابقه وجودی داشته باشند و نیز بدون هیچ گونه سنخیتی بین خالق و مخلوق و بدون هیچ ضرورت علی و معلولی که مختص علل طبیعی و جبری می باشد خلق و انشاء می نماید.

بنابراین برای دفاع و تبیین این دیدگاه کلامی که ظواهر و حتی نصوص آیات قرآنی و روایات صادره از امامان معصوم علیهم السلام و موید آن هستند مجبور خواهیم بود مباحث علیت را از دیدگاه فلسفی مورد بررسی قرار دهیم و نشان خواهیم داد که نویسنده مقاله علیت در حکمت اسلامی چگونه سخنان صدراییان را با آب و تاب تکرار نموده و با خلط مفهوم و مصداق و عدم تفکیک اعتبارات و احکام عقلی با مصداق های عینی، و با رد تباین وجودات و اثبات وحدت شخصی وجود، ترسیمی از علت و معلول ارائه می دهد که نتیجه ای جز اینکه معلول همان علت تنزل یافته و حصه ای از علت خودش هست باقی نمی گذارد و به عبارت دیگر آدمی را به یاد این می اندازد که بنا به ادعای برخی بحث علت و معلول برای مبتدی هاست و معلول و علتی وجود ندارد و معلول همان علت تصور یافته می باشد که مفصل به این موضوع خواهیم پرداخت .

وجود و ماهیت

در اینکه واقعیت خارجی و بیرون از ذهن آدمی وجود است یا ماهیت، محل بحث فیلسوفان قرار گرفته برخی همچون ملاصدرا و اتباعش معتقدند آنچه در بیرون از ذهن واقعیت دارد وجود است و ماهیت امری اعتباری و ذهنی است و برخی دیگر برآنند که آنچه در بیرون از ذهن واقعیت دارد ماهیت است و وجود امری اعتباری است. بنابراین آنچه مشهود است در نظر این بزرگواران در واقعیت خارجی و قضیه هلیه بسیطه «انسان موجود است» دو مفهوم به چشم می خورد یکی وجود است و دیگری ماهیت. و در این حالت بر اساس حصر عقلی چهار حالت متصور است اول اینکه هیچکدام اصیل نباشد و دوم هر دو اصیل باشد و سوم ماهیت اصیل است و وجود امری اعتباری و بالاخره چهارم بر عکس سومی .

سپس استدلال می کنند اگر هیچکدام اصیل نباشد سفسطه گری و انکار واقعیت بیرون از ذهن است و در صورتی که هر دو اصیل باشند باید دو واقعیت داشته و بتوانیم از هر دو واقعیت یک قضیه هلیه بسیطه تشکیل دهیم که هر یک دارای دو مفهوم موضوع و محمول باشند در نتیجه یک واقعیت به دو واقعیت، و دو واقعیت به چهار واقعیت، و چهار واقعیت به هشت واقعیت ... تبدیل شوند که لازمه آنها این است که یک واقعیت به بینهایت واقعیت تبدیل شوند.

به نظر می‌رسد این بیان درست نیست زیرا چه مانعی دارد از یک شی خارجی دو مفهوم حقیقی از جهات و حیثیات مختلف انتزاع کنیم.

ثانیاً ذهن ما از واقعیت خارجی دو مفهوم انتزاع می‌کند یکی مفهوم ماهیت که از موضوع انتزاع میشود و یکی مفهوم وجود که از محمول انتزاع می‌شود حالا کدامیک اصیل است فهو اول الکلام.

بنابراین آنجا که نویسنده مقاله ادعا می‌کند «چون اصالت ماهیت و تباین بالذات وجودات بر پایه قول به اصالت و تشکیک وجود و ادله آنها، مردود گشته از این رو. سخن از تحقق یا عدم تحقق علیت میان ماهیات یا وجودهای متباین، سخنی بی‌مبنا و بی‌فایده است زیرا هر دو قول با نظریه اصالت و تشکیک وجود باطل گشته است پس نه ماهیاتی متحقق و اصیل وجود دارند تا از تحقق علیت میان آنها سخن بگوئیم و نه وجودات متباین هستند تا از جریان علیت در بین آنها حرف بزیم» ادعائی گزاف می‌باشد زیرا همانطور که گفتیم اینکه اصالت با وجود است محل بحث حکما است و هر کدام طرفدارانی دارد و ما در اینجا قصد نداریم به طور تفصیل وارد بحث ادله طرفین در مورد اصالت وجود و ماهیت شویم علاقمندان می‌توانند به مقاله (نیکزاد، اعتباری بودن ماهیت چرا و چگونه؟) مراجعه کنند اما بطور اجمال می‌توان گفت برخلاف تصور برخی ادله متقن و محکمی بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت وجود ندارد.

اما آنچه از ابتدای خلقت حضرت آدم تاکنون اساس و شالوده مکتب تمامی انبیای الهی علیهم السلام و سایر عقلای عالم به ذهن تبادر می‌شود این است که اشیاء به کنه و حقیقت خودشان واقعیت بیرون از ذهن را تشکیل می‌دهند و آنچه که به عنوان ماهیت من حیث هی (نه موجود و نه معدوم) و حتی خود وجود مفاهیمی از معقولات ثانیه هستند که در خارج مصداق و وجودی در عرض عناوین و معقولات اولی ندارند بلکه اینها صفت عقلی همان معقولات اولی هستند یعنی ما در خارج درخت و انسان و گیاه و دریا و خدا داریم و چیزی به نام وجود و ماهیت یا وجوب و امکان نداریم که غیر از همان کوه و دریا و خدا باشند و به تبادر عقلی نمی‌توان گفت خدا وجود است یا درخت وجود است و یا گیاه وجود است بنابر آنچه نویسنده مقاله «علیت در حکمت اسلامی» در چکیده ادعا میکند که علیت باهیچ یک از نظامهای اصالت ماهیت یا تباین وجودات

بدلیل نبود رابطه ذاتی عینی میان متباینات سازگار نیست» وجهی ندارد زیرا وجود یک مفهوم اعتباری و حکم عقلی می باشد و آنجائی که طرفداران مکتب اصالت وجود، وجود را واحد شخصی می دانند می توان ادعا نمود که در این دیدگاه معلول همان علت متطور شده می باشد و در حقیقت علت همان معلول و معلول همان علت می باشد همان علتی که در طبیعت حاکم است و هیچ خلقتی هم صورت نمی گیرد بلکه خود علت تغییر شکل داده و ما متسامحاً در مورد آنها الفاظ علت و معلول بکار می بریم مثلاً می گوئیم سرکه معلول آب انگور است در حالیکه همان آب انگور است که در شرایط خاصی تبدیل به سرکه می شود. همچنین نویسنده در بخشی از مقاله خود جهت اثبات ادعای خود از قول ملاصدرا چنین می نویسد: «با فرض اصالت ماهیت و با قطع نظر از وجود، هر ماهیتی، قالب خاصی است که فقط مشتمل بر ذاتیات خود است و ماهیت های دیگر نیز از چنین حریم های ویژه برخوردارند و میان ماهیات، تباین بالذات حاکم است واضح است که چنین اموری هیچ علاقه و ارتباط ذاتی ناشی از صدور یکی از دیگری نمی توانند داشته باشند و جز ارتباط مجاورتی، هیچ ارتباط واقعی میان آنها متصور نیست زیرا وقتی چیزهایی فقط خودشان باشند و بس، و در حدود خودشان بی ارتباط با همدیگر باشند تحقق علتی، که در متن آن ارتباط صدوری نهفته است میان آنها وجه و معنایی نخواهد داشت.» (1)

اولاً می توان گفت از آنجائیکه به نظر شما ماهیت امر اعتباری بوده و هیچ واقعیتی ندارد چرا ادعا می کنید که هر ماهیتی در قالب خاص مشتمل بر ذاتیات خود است مگر غیر از وجود بی نهایت، که همه جا را پر کرده و برای غیر جا نگذاشته، ذاتیات دیگری هم وجود دارند ثانیاً صدور و تطور فقط در علل طبیعی که علل جبری هستند قابل تصور است و در فاعل مختار خداوند که هیچ سنخیتی با مخلوقات خود ندارد صدور و زایش و تولد معنی ندارد .

همچنین نویسنده در جای دیگری از قول آفاعلی مدرس ادعا می کند « اگر مابه الاشتراک ذاتی، در وجودات، ثابت نباشد و هر وجود با دیگر وجودات، به تمام ذات مباین باشد، لازم آید که علاقه ذاتیه در هیچ یک از وجودات با وجود دیگر متصور نشود

ص: 135

در این صورت، باب جاعلیت و مجعولیت و علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و افتقار ذاتی و ربط جلی و فطری در میانه وجودات مسدود خواهد شد. (1)

گرچه آقا علی مدرس از اکابر پیروان حکمت متعالیه و ملاصدر است اما از منکران جدی وحدت شخصی عرفاست زیرا ظاهر عبارات ایشان قبول وحدت سنخ هستی است نه وحدت شخصی وجود. به عبارت دیگر گرچه ایشان معتقدند معنای واحد اصیل خارجی وجود مشترک معنوی بین واجب تعالی و ممکنات است اما این معنای مشترک بین اینها چیزی جز طارد عدم که از لوازم عام و غیر قابل انفکاک هستی است نیست شاهد این قول این است که در یک صفحه قبل می گوید :

«وحدت وجود به این معنا که وجود متکثر بود و فردی از او واجب و مقدس از جمیع جهات امکان و دیگر افراد او ممکنات و به ذات مباین با وجوب وجود بالذات لکن همه وجودات از آنجا که همه طارد عدم اند و در قبال ماهیت و عدم باشند، اشتراکی دارند مطلبی حق بود»

بنابراین با پذیرش قول ایشان می توان ادعا نمود لازمه چنین قولی قبول کثرت حقیقی وجودات است به این معنا که حقیقتاً خداوند به عنوان یک وجود بسیط و غیرمتناهی از یک طرف و از طرف دیگر ممکنات و ما سوای خدا به عنوان حقایق متکثری که صادره از ذات الهی که حقیقتاً متصف به وصف وجود باشند مورد پذیرش خواهد بود و در این دیدگاه میان علت و معلول در عین ملائمت و مناسبت تباین حاکم خواهد بود و عین عبارت ایشان چنین است :

«فی الوجود وجود جاعل و وجود مجعول ففیه کثره بحسب الحقیقه لا مجرد الوهم و الاعتبار کما توهمته طائفه المتصوفه... (ایضاً) بینهما مناسبه تامه فی کمال المباینه و مباینه کامله فی تمام المناسبه هذا

ص: 136

الذی جعل الاوهام حائر» (1) همانطور که ملاحظه می‌گردد تمسک به قول مدرس زنوزی هم مشکل تباین علت و معلولی که مطمع نظر نویسنده است را حل نمیکند و میتوان به جرأت ادعا نمود مدرس زنوزی هم متوجه مشکل سنخیت خالق و مخلوق بوده گرچه با خلط مفهوم وجود که یک امر اعتباری است با مصداق آن امر را بر امثال نویسنده مشتبه نموده است اما سعی نموده به نوعی از وحدت شخصی وجود اجتناب کند جای شکر دارد. اما در مکتب متکلمین خالق و مخلوق دو حقیقت و دو وجود کاملاً متباین بوده و هیچ سنخیتی با هم ندارند و علیت بر خلاف مکتب صدرایی دقیقاً در مکتب متکلمین معنی پیدا می‌کند زیرا بر اساس دیدگاه کلامی، خداوند موجودی غیر متجزی، بدون زمان و مکان که هیچ سنخیتی با مخلوقات متجزی و دارای امتداد نداشته و آنها را بدون سابقه وجودی با قدرت خود از لا من شی خلق می‌کند.

تشکیک وجود

صدرائیان و به تبع آن نویسنده مقاله «علیت در حکمت اسلامی» پس از اثبات اصالت وجود و اعتباری دانستن ماهیت و بر چیدن آن از واقعیت عینی خارجی با ملاحظه این همه کثرت خارجی سعی نموده اند تا این کثرت‌ها را با مبنای خود توجیه نمایند زیرا از آنجائی که وجود را امری اصیل و واحد دانستند بنابراین یا باید بطور کلی این کثرت‌ها را انکار کنند و یا به نوعی آن را توجیه کنند لذا گفته اند «نتیجه آن که هویات شخصی افراد حقیقت وجود در عین اینکه ذاتاً متکثرند ولی در عین حال ذاتاً نوعی وحدت دارند و در یک حقیقت واحد و سنخ فارد مشترکند خلاصه آنکه واقعیت خارجی حقیقت هستی یک حقیقت و عین واحد است که از طریق درجات متکثره، کمال و نقص، تکثر یافته و به صورت واقعیات و حقایق وجودی متکثر درآمده است.» (2)

ص: 137

1- مدرس زنوزی، 1376ش، مجموعه مصنفات 1/239.

2- عبودیت، 1380ش، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی / 158.

«لما كانت الوجودات الخاصه مشترك في هذا المفهوم... الذي يكون حكايته عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ حقيقه الوجود و لا بد مع ذلك امتياز بينهما اما بالكمال و النقص... اوصاف زائده...» (1)

بنابراین می توان گفت با پذیرش اینکه وجود واقعیت خارجی را تشکیل داده مشترک مفهومی بین تمام واقعیت های خارجی است به ناچار باید گفت اختلاف بین اشیاء نباید به امری خارج از هستی باشد پس هستی در مرتبه ای کامل و در مرتبه ای ناقص و در مرتبه ای انقاص است زیرا زائد بر وجود طبق این دیدگاه چیزی نیست که کثرات را توجیه کند و براساس این مبنا و دیدگاه نویسنده ادعا می کند «یکی از نتایج غیر قابل تردید اصالت تشکیک وجود آن است که مساله جاعل و مجعول در باب وجود مطرح خواهد شد زیرا با قول به اصالت تشکیک وجود و اعتباریت ماهیت مجالی برای طرح جاعل و مجعول بودن ماهیت در میان نخواهد بود. جاعل واقعی به حصر عقلی یا عدم است یا ماهیت یا وجود آن، جاعلیت عدم بالبداهه باطل است زیرا عدم چیزی نیست تا جاعل هم باشد و دست به ایجاد بزند ماهیت هم اولاً به دلیل اعتباری بودن ثانیاً به جهت نسبتش به وجود و عدم در مقام ذاتش نمی تواند جاعل هویت چیزی بشود چون آنچه ذاتاً خود عریان از وجود و تهی از آن باشد نمی تواند بخشنده آن باشد پس جاعل واقعی همان وجود علت است... و هم جاعل وجود است و هم مجعول وجود است حالا- که معلوم گشت هم در ناحیه جاعل و هم در ناحیه مجعول وجود اصالت دارد نوبت به ابتکار حکیم بزرگ و بصیرت بخش می رسد که وجودهای معلول عین ربطند و وجودهای آنها همگی عین ربط و تعلق به وجود واجب تعالی هستند می توان ادعا کرد این سطوری که بیان شد تمام سخنان نویسنده حول و محور همین مطلب تشکیک و ربط وجود دوران دارد و ما سعی می کنیم اشکالات ایشان را به اختصار که نه ممل و نه مخل باشد تبیین کنیم .

ص: 138

از جمله مباحث تقسیمی فلسفه که در بحث وجود تنظیم شده است تقسیم وجود به وجود فی نفسه یا مستقل و وجود فی غیره یا رابط می باشد براساس آنچه بزرگان این مکتب تأکید می کنند وجود رابط همان معنی حرفی در ادبیات می باشد «ان الوجود الرابط..... لا يمكن تعلقها على الاستقلال و هو من المعانی الحرفیه و يستحيل عنه هذا الشأن.» (1)

بنابراین به هیچ عنوان وجود رابط قابل ملاحظه استقلالی نیست و هرگز و با هیچ لحاظی نمی توان آن را مستقل ملاحظه کرد زیرا نفسیت ندارد یعنی او، او نیست پس باید دقت نمود که تصور نشود که او حقیقتی دارد که در غیر خود و در درون شیء دیگر محقق است. و به این نکته هم خودشان متفطن شده اند «ان الرابط لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها و لاحقیقه اصلا.» (2)

و همچنین اذعان می کنند که «ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الی وجود نسبه الی الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبطه بذاته لا بریط زائد، فیکون وجود الممكن... رابط عندنا» (3)

پس با اعتراف خودشان چنین نیست که معلول شیء له الربط باشد بلکه معلول عین الربط است و با قطع نظر از ارتباطش با علت هیچ است با این مقدمه که خودشان هم به آن اذعان دارند علیت به نحوی که یک موجود، موجود منفصل و مابین دیگری با خود را ایجاد کند از ریشه ساقط می شود بلکه هر آنچه بصورت معلول تصور می شود جز همان تحیت و تطور و تسان علت مستقل به صورت معلول چیز دیگری نیست و بر خلاف ادعای نویسنده، در مقام جعل هیچ چیز جعل نمی شود زیرا اگر وجود رابط فرض هم وجودی داشت، چگونه چیزی که موجود هست جعل می تواند به آن تعلق بگیرد از طرفی چون به نظر آنها ماهیت هم امر اعتباری است جعل به ماهیت هم تعلق نمی گیرد خلاصه آنکه جز وجود حق هیچ نیست و ماسوا ازلاً و ابداً معدومند.

ص: 139

1- ملاصدرا، 1368ش، اسفار 821 .

2- همان 143/1 .

3- همان 33/1 .

لازم دیدم در مورد وجود و ماهیت از منظر دیگر که بی ارتباط به بحث وجود رابط نیست در اینجا اشاراتی داشته باشم.

جالب این است که در ابتدا خودشان اعتراف می کنند که اشیائی واقعا در خارج وجود دارد شیر، پلنگ و سیب واقعا در خارج وجود دارد «انا معاشر الناس اشیاء موجوده جدا و معنا اشیا اخر موجوده و ربما فعلت فینا او انفعلت منا... هناک هواء نستنشقه و غذاء تتغذى به و مساکن نسکنها و ارض نتقلب علیها و شمس نستضی بضیاءها الامور التي نشعر بها... لیست بسدی لما آنها موجوده جدا و ثابتة واقعا فلا یقصد شیئاً الا لانه عین خارجیة و موجوده واقعی او منته الیه لیس و هما سرابی» (1)

سپس به یکباره بعد از تثبیت این موضوع و واقعی بودن ماهیات خارجی این بحث را مطرح می کنند که این ماهیات موجوده ماهیتشان اصیل است یا وجودشان. اول واقعا ماهیت در خارج هست را می پذیریم سپس می گوئیم آیا هستند خودشان هستند یا هستی هست؟

لذا نویسنده هم با خلط مفهوم و اعتباریات عقلی با مصادیق به این اشتباه می افتد و ماهیتی که من حیث هی و در حاق ذهن نه موجود است و نه معدوم به خارج از ذهن سرایت داده و نتیجه می گیرد که ماهیت امری اعتباری است و بنابراین در بحث علیت ادعا می کند که جعل به وجود تعلق می گیرد نه به ماهیت. در حالیکه توجه ندارند صحبت از ماهیتی که در بیرون از ذهن واقعا لباس وجود پوشیده مطرح است نه ماهیت من حیث هی، و اصولاً مفاهیم و حقائق ماهوی مانند شمس و قمر و کوه... از سنخ معقولات اولی و مفاهیمی چون وجود و علت و امکان و وجوب از سنخ معقولات ثانیه می باشند بنابراین اگر بخواهیم اصالت را به یکی از این دو مفهوم بدهیم و تصویری از آنها داشته باشیم و یکی از آنها را بر واقعیت خارجی صادق بدانیم صدق مفهوم دیگر بر حقیقت خارجی مجاز خواهد بود. یعنی محال است دو مفهوم ماهوی از معقولات اولی، حقیقتاً بر عین خارجی صادق کند و محال است یک جسم واحد هم گلابی باشد و هم سیب، ولی می توان گفت یک عین خارجی هم سیب باشد و هم ممکن الوجود. زیرا در این حالت اگر امکان بر او صدق کرد دیگر اگر بخواهد سیب بر آن صدق کند صدقش اعتباری و از نظر معقولات اولی حقیقتاً سیب است و

ص: 140

باز از آن جهت که واقعیت خارجی است موهوم و ساخته ذهن نیست. توضیح اینکه وقتی عقل با مفاهیمی مانند ثبوت و وجود و امکان ... به عنوان معقولات ثانیه فلسفی مواجه می شود همواره این سؤال مطرح می شود که ثبوت و وجود چه چیز؟ اگر گفته شود وحدت است و فلان شیء امکان یا وجوب است یا فلان شیء فقط وجود است عقل می پرسد وجود چه چیز؟ امکان چه چیز؟ یعنی چه که واقعی است صرف امکان است، همواره باید یک معقول اول و مفهوم ماهوی مورد التفات عقل قرار گیرد تا پرسیده شود که آیا این ماهیت واحد است یا متجزی و یا ثابت است یا معدوم یا ممکن است یا واجب یا ممتنع؟ علت است یا معلول؟

و اما در مورد وجود رابط می توان گفت که یکی از قضایای بدیهی این است که هر چیز خودش خودش است و خودش غیر خودش نیست در ما نحن فیه وجود فی نفسه یعنی وجودی که خود دارد نفسیت دارد می توان او را ملاحظه نمود و درباره آن احکام سلبی و ایجابی صادر کرد حالا تصور کنیم وجودی را که نفسیت و ذات ندارد وجودی که وجودش، وجود غیر است یعنی خودش، خودش نیست.

آیا عقلاً ممکن است چیزی فقط نسبت و رابط باشد و اصلاً در بیرون از ذهن ذات و نفسیت نداشته باشد در عین حال عین تعلق و وابستگی و نیاز به غیر باشد بنابراین موجودی که ذات ندارد اصلاً نیاز و احتیاجی هم نخواهد داشت.

و به نظر می رسد آن هایی که با مبنای فلسفه جلورفته اند متوجه این نکته شده اند که بحث از علت و معلول در قائلین به اصالت وجود بیشتر برای مبتدی ها و برای سرگرمیست چنانچه نویسنده در آخر مقاله اعتراف می کند که «آنچه که با نظر جلیل گفته بودیم که در متن وجود، علت و معلول است، در نهایت ما را از جهت سلوک عملی و سیر عقلی به این نتیجه رساند که آنچه علت نامیده شود خواهد بود. پس شیء خارجی مانند سبب از آن جهت که نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم، از حیث مفهوم معقولات ثانیه، ممکن و از آن جهت که قابل خوردن و لمس کردن است و رنگ و مزه دارد همان اصل، و معلول هم شأنی از شوون و طوری از اطوار اوست و علیت هم به تصور آن مبدأ به اطوارش راجع گشت. (1)

ص: 141

بنابراین روشن می شود در فلسفه صدرایی با توجه به وحدت شخصی وجود معلول همان علت تنزل یافته که با نامهای متعدد همچون وجود رابط شانی از شوون در عرفان با عنوان تجلی و ظهور یاد می شود.

اما از لحاظ عقلی روشن شد که کل استدلال های ایشان مخدوش بوده و به هیچ عنوان مبنایی ندارد اما از آنجائیکه برخی از عرفا مهم ترین دلیل بر وحدت وجود را کشف و شهود می دانند و نویسنده هم در آخر از ملاصدرا هم نقل کرد که سلوک عملی ما را به این نتیجه رساند که بفهمیم علت و معلول یکی است لذا لازم است در این مورد هم اشاره ای هرچند کوتاه به این موضوع داشته باشیم.

ملاصدرا می نویسد :

«فانکشف حقیقه ماتفق علیه اهل الکشف و الشهود من ان الماهیات الامکانیه امور عدمیه...» (1)

پس حقیقت آنچه که اهل کشف و شهود بر آن هم نظرند مبنی بر اینکه ماهیت ها اموری عدمی اند روشن شد ...

و در جای دیگر می گوید :

«فاذن لا- موجود الا- الله... و کتب العرفاء کالشیخین العربی و تلمیذه صدر الدین القونوی مشحونه بتحقیق عدمیه الممكنات و بناء معتقداتهم و مذاهبهم علی المشاهده والعیان...» (2)

بنابراین هیچ موجودی جز خدا نیست... و کتاب های عرفا مانند شیخ عربی و شاگردش صدرالدین قونوی پر از تحقیق درباره عدمی بودن ممکنات است و بنای اعتقادات و مذاهب ایشان بر مشاهده و عیان است.

کتاب روح مجرد نیز از استاد خود چنین نقل می کند :

«غالب مسائل معارف الهی بلکه همه آن مسائل بدون ادراک توحید شهودی، قابل ادراک نیست» (3)

ص: 142

1- ملاصدرا، حکمت المتعایه (اسفار) 341/2 .

2- همان / 342 .

3- حسینی تهرانی، روح مجرد / 576 .

و نیز می گوید:

«مستند شیخ (ابن عربی) در وحدت وجود کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی یا مقدمات نقلی» (1)

در اینکه مکاشفه و کشف و شهود چه پدیده ایست و رخداد آن حاصل چیست و اساساً در باب معارف و اعتقادات دینی و توحیدی حجیت دارد یا نه؟ از حوصله این نوشتار خارج است اما در این باره به صورت کوتاه نکاتی را اشاره می کنم .

آنچه از بدیهیات است اینکه مکاشفات هرانسانی جز معصومان علیهم السلام امکان خطا دارد و اهل عرفان خودشان به این موضوع اعتراف دارند.

قیصری می گوید :

«مشاهده صورت ها گاهی در بیداری و گاهی در خواب است و همان گونه که در خواب به خواب های پریشان و غیر پریشان تقسیم می شود چیزهایی که در بیداری دیده می شوند (مکاشفات) نیز به امور حقیقی و امور خیالی شیطانی تقسیم می شوند و گاهی شیطان این خیالات را با کمی از حقیقت مخلوط می کند تا مشاهده کننده را گمراه کند.» (2)

یکی از معاصران می نویسد :

«اگر مدعی شویم عرفان نیازی به میزان ندارد زیرا حقایق آن اموری است یافتنی و وجدانی و امور وجدانی تردید ناپذیر است این ادعا صحیح نیست.» (3)

پس با این اعترافات که بصورت گذرا اشاره شد اگر وحدت وجود با قواعد مسلم و برهان های عقلی متضاد شد معلوم می شود که شهود آن باطل و از نوع القائنات شیطانی است.

ص: 143

1- همان / 359.

2- آشتیانی شرح مقدمه قیصری / 498 .

3- جوادی آملی ، 1393ش، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد) 1/ 195 .

و اما در اینجا دل می سپاریم به حدیثی که به سند صحیح از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده که گوید:

«از مردی از فرقه طیاره (از غالیان) شنیدم که نزد علی بن موسی الرضا (علیه السلام) این حکایت را از یونس بن ظبیان نقل کرد که ظبیان گفته است در یکی از شب ها من در طواف بودم ناگهان ندایی از بالای سرم شنیده شد که می گفت: ای یونس انی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی و اقم الصلوه لذکری من سرم را بلند کردم در همان حال جبرئیل را دیدم. امام رضا (علیه السلام) الان خشمگین شد به گونه ای که نتوانست خود را نگاه دارد و سکوت کند پس به این مرد فرمود از پیش من برو، خداوند تو را و کسی که این حکایت را برای تو گفته لعنت کند خداوند یونس بن ظبیان را لعنت کند هزار لعنت که پس از هر کدام هزار لعنت دیگر باشد، لعنتی که هر کدام تو را تا قعر جهنم می رساند؛ بدان آن که او را ندا داده جز شیطان نبوده است یونس بن ظبیان هم با ابوالخطاب در بدترین عذاب ها با هم اند به همراه دوستانشان، با همان شیطان، با فرعون و آل فرعون. این را من از پدرم درباره او شنیدم. یونس بن عبدالرحمان گوید: این مرد برخاسته بیرون رفت هنوز ده قدم دور نشده بود که افتاد و غش کرد و جنازه اش را بردند...» (1)

باین حساب که خیلی به اجمال اشاره شد روشن می شود که کشف و شهودهای هر فردی غیر از امامان معصوم علیهم السلام اعتباری نداشته و در اعتقادات نمی توان به آنها تکیه کرد.

نتیجه

خدا با مخلوقات خود تباین ذاتی دارد و هیچ سنخیتی بین دو ذات وجود ندارد ذات خدا فراتر از زمان و مکان و اجزا بوده و ذات مخلوق مقداری و متجزی و زمان

ص: 144

مند و مکان دار است. خدا فاعل مختار بوده و مخلوقات خود را بدون هرگونه سابقه وجودی و لا من شیء خلق نموده و مخلوقات نه وجود رابط و نه عین الربط به خدا هستند بلکه مخلوقات هویتی مستقل از خدا داشته و توسط او خلق شده اند و حدوث و بقای آنها به اراده اوست به عبارت دیگر می توان گفت رابطه خدا و خلق رابطه فعلی است و نه ذاتی. رابطه ایجاد است و نه وجودی. خدا به فعل و اراده خویش خلق را ایجاد می کند نه اینکه خلق از ذاتش، همچون نوری که از خورشید صادر می شود، صادر شده باشد و یا اینکه ذاتش به صورت خلق به نمایش درآمده باشد. و اما آنچه که در فاعلیت و علیت جبری و ایجابی (فاعل موجب) ملاحظه می کنیم معلول حقیقتی نیست بلکه تطور یافته و تشأناً همان علت واحد است، یعنی فاعلیتی که با فاعلیت خداوند که فاعلیت مختار است و به معنای سلطه کامل بر فعل و ترک است تفاوت بنیادین دارد.

ص: 145

- آشتیانی، سید جلال الدین (1370 ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، امیرکبیر، تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، (1393 ش)، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، اسراء، قم.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (1429ق)، روح مجرد، علامه طباطبائی، مشهد.
- عبودیت، عبدالرسول، (1380 ش)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، قم.
- کشی، محمد بن عمر، (1418ق)، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، حسن مصطفوی، دانشگاه مشهد، مشهد.
- گیسار، نورمن، فلسفه دین، (1391 ش)، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، انتشارات حکمت، تهران.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (1368 ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (1386 ش) نهایه الحکمه، تعلیقات غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- لوین (پروفیسور)، (1351 ش)، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران.
- مدرس زنوزی، آقاعلی حکیم، (1376 ش)، بدایع الحکیم، به کوشش احمد واعظی، تهران. (1376)، مجموعه مصنفات.
- ملاصدرا، (1368 ش)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم.
- رساله المشاعر، (1376 ش)، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران.
- هیک جان، (1381 ش)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، الهدی، تهران.

مقالات

- نیکزاد، عباس، تابستان (1384 ش)، اعتباری بودن ماهیت چرا و چگونه، معرفت فلسفی، سال دوم، شماره چهارم.
- شاکرین، فاطمه و حمیدرضا شاکرین، بهار (1389 ش)، برهان علیت و شبهات فلسفه غرب، فصلنامه قبسات، شماره 55.

.Renner Decart Rationalist 1956-1950

تحریفات فرزندان آقا بزرگ طهرانی در دو کتاب «الذریعه» و «طبقات اعلام الشیعه»؛ مطالعه موردی حکایت جزیره خضراء محمدهدی سلمانپور

چکیده

دو کتاب «الذریعه إلی تصانیف الشیعه» و «طبقات اعلام الشیعه» از دانشمند کم نظیر آقا بزرگ طهرانی، از آثار ارزشمندی به شمار می روند که چه در زمان حیات و چه پس از رحلت مؤلف عظیم الشأن آن، مورد تحریف هایی بیشمار قرار گرفته است. گرچه دو پسر آقا بزرگ، هر آنچه خواستند را به میل خویش به این دو کتاب افزوده یا از آن کاسته اند، اما خوشبختانه تمام این مجموعه گرانسنگ به خط خود شیخ آقا بزرگ در دسترس است و با مقایسه دستخط ایشان و نسخ چاپ شده، می توان تحریفات را در هر موردی به دقت شناسایی کرد. یکی از مواردی که مورد تحریف واقع شده، حکایت معروف جزیره خضراء است. راقم سطور در این نوشتار ابتدا فصلی را به تحریفات واقع شده در این دو اثر اختصاص می دهد و نیز موارد مختلفی را از تصریحات شاگردان و اصحاب نزدیک آقا بزرگ درباره تحریفات مورد اشاره، عرضه می کند. سپس در بخشی دیگر، با ارائه دست نویس آقا بزرگ از الذریعه و طبقات، به تفصیل هفت مورد را از مطالب مربوط به جزیره خضراء، از دو کتاب مذکور بررسی می نماید و تحریفات آشکار واقع شده در نسخه های چاپی را بررسی می کند. تحریفاتی که سوگمندان، به نام مؤلف کتاب تمام شده و در مواردی حتی به آن استناد هم شده است.

کلید واژگان: آقا بزرگ طهرانی، منزوی، الذریعه، طبقات اعلام الشیعه، جزیره خضراء .

مقدمه

«الذریعه إلی تصانیف الشیعه» و «طبقات اعلام الشیعه»، دو یادگار ارزشمند و دو نقطه درخشان در کارنامه پربار مردی بزرگ است که حدود نود سال در خدمت به تشیع

ص: 147

قلم زد و امروز هیچ پژوهشگری را نمی توان یافت که از خوان زحمات سترگ آن رادمرد - آقا بزرگ طهرانی رحمة الله علیه - بی نیاز باشد.

کتاب شریف الذریعة، با توجه به آن که در دفاع از حیثیت شیعه و به همراه اثر دو عالم بزرگوار دیگر - شیخ محمد حسین کاشف الغطاء و سید حسن صدر - در پاسخ به اتهامات جرجی زیدان نگاشته شده، در میان آثار نویسنده بزرگوار آن، با ارزش تر می نماید. اثری پربها که به تعبیر شایسته بعضی بزرگان، اگر نبود انسان می فهمید که در تحقیق چقدر ناقص است. (1)

زمانی که آقا بزرگ به چاپ الذریعة مبادرت کرد، حکومت وقت عراق با ایرانیان بر سر مهر نبود. آزارهای آنان حتی سبب شد که صاحب الذریعة، چاپخانه شخصی خود را بفروشد. سه جلد اول الذریعة، با دشواری های فراوان به چاپ رسید. برای چاپ جلد چهارم، مؤلف دانشمند کتاب که اوضاع ایران را تا حدودی مساعد می دید، دو پسر خود - علی نقی و احمد - را به ایران فرستاد و مسووده های الذریعة را نیز با آنان روانه کرد تا در تهران به چاپ برسد. به این ترتیب، از جلد چهارم کتاب به بعد در ایران به چاپ رسید، به استثنای مجلدات سیزده و چهارده که در نجف، از روی دستخط و پاکنویس علامه سید عبدالعزیز طباطبایی و در زمان حیات خود شیخ آقا بزرگ منتشر شد. جلد بیستم کتاب زیر چاپ بود که شیخ آقا بزرگ از دنیا رفت و مجلدات بعدی پس از رحلت ایشان نشر یافت. آخرین جلد کتاب، در جمادی الثانیة 1398، در حالی که چاپ رسید که 9 سال از وفات نویسنده بزرگ آن گذشته بود.

از عناوین متعدد کتاب ارزشمند طبقات اعلام الشیعة نیز تنها شش جلد از دو عنوان آن - نقباء البشر و الکرام البررة - توسط آقا بزرگ به چاپ رسیدند. برخی از دیگر مجلدات را فرزند بزرگ ایشان، علی نقی منزوی، به بیروت برده و منتشر کرد و برخی دیگر نیز توسط دیگران تحقیق و چاپ شدند.

فرزندان شیخ آقا بزرگ طهرانی که متصدی چاپ الذریعة شده بودند، چنان که خواهیم گفت دارای گرایش های چپ بوده و از لحاظ باورهای اعتقادی هیچ شباهتی به پدر بزرگوار خود نداشتند. آنان هر آنچه را خواستند از اصل مطالب پدر خود حذف

ص: 148

1- شبیری زنجانی، جرعه ای از دریا 2/ 599.

کرده، و هر آنچه را میل داشتند به آن اضافه کردند و برخلاف میل و رضایت نویسنده که به آنان اجازه دخل و تصرف را در متن کتاب نداده بود، تحریفات بی شماری در اصل کتاب وارد کردند. تحریفاتی که گاه در نقطه مقابل دیدگاه های پدر دانشمندشان قرار داشت. علی نقی منزوی، فرزند بزرگ صاحب الذریعة، همین کار را عیناً درباره مجلدات طبقات اعلام الشیعة نیز مرتکب شد و هر چه می توانست دیدگاه های فردی خود را به نام نظرات پدر، در متن کتاب وارد کرد و یا از مطالب آن به میل شخصی خود کاست.

یکی از مواردی که فرزندان آقا بزرگ درباره آن مرتکب تحریفات متعددی شده اند، مطالب مربوط به حکایت معروف جزیره خضراء است. این مطالب، چه در برخی مجلدات الذریعة و چه در طبقات، مورد تحریف قرار گرفته و نظرات پسران آقا بزرگ جای دیدگاه های مؤلف ارزشمند کتاب را گرفته است، بی آن که تفاوت آن روشن شده باشد.

خوشبختانه، تمام مجلدات الذریعة و طبقات به خط خود آقا بزرگ طهرانی در دسترس است و در مواردی که تردیدی به وجود بیاید، با رجوع به اصل کتاب می توان تحریف ها را تشخیص داد و غبار آن را از چهره این دو اثر ارزشمند زدود. مقاله پیش رو، بر همین اساس به سراغ تحریفات فرزندان آقا بزرگ در حکایت جزیره خضراء رفته و در دو بخش سامان یافته است :

در بخش اول، تصریحاتی را از فرزند آقا بزرگ در ارتکاب تحریف و اضافه کردن مطالبی به کتاب ذکر کرده، نیز مطالب فراوانی از اصحاب نزدیک و شاگردان صاحب الذریعة در این خصوص آورده ایم. همچنین به یک مورد از اعتراضات خود آقا بزرگ نیز اشاره کرده و نادرستی ادعای فرزند ایشان را مبنی بر رضایت پدر در آن دخل و تصرفات نشان داده ایم.

در بخش دوم، پس از بیان مطالبی مختصر درباره فرزندان آقا بزرگ طهرانی، به سراغ حکایت جزیره خضراء در الذریعة و طبقات می رویم و با ارائه تصاویر نسخ خطی که نوشته خود صاحب الذریعة است و مقایسه با متن نادرست چاپی، تحریفات ناشایست دو فرزند ایشان را بررسی خواهیم کرد.

ذکر این نکته در اینجا بی مناسبت نیست که مخالفت و انکار جزیره خضراء، به این اشخاص محدود نمی شود. نویسندگانی دیگر نیز در این خصوص ادعاهایی داشته اند که بارها از جانب عالمان و بزرگان پاسخ داده شده است. از جمله، آیت الله العظمی

صافی گلپایگانی ده صفحه از مجلد سوم کتاب ارزشمند «منتخب الأثر» را به پاسخ به شبهات یکی از معاصران علیه داستان جزیره خضراء اختصاص داده و به تفصیل به ایرادات او پاسخ گفته اند. (1)

بخش اول، خیانت در الذریعه و طبقات

1- اعتراف فرزند آقا بزرگ به دخل و تصرف در آثار پدر

علی نقی منزوی بارها به دخل و تصرف و اضافات خود و برادرش در کتاب الذریعه و طبقات، تصریح و اعتراف نموده است. ایشان درباره جلد چهارم الذریعه گفته است:

«این مجلد و پس از آن تا جلد پانزدهم شامل اضافات و حواشی فرزند مؤلف علینقی منزوی می باشد.» (2)

همچنین درباره مجلد شانزدهم گفته است:

«به تصحیح فرزند دیگر مؤلف، احمد منزوی ... چاپ شده است. احمد منزوی غیر از تصحیح و اضافه، فهرستی برای نام مؤلفات یاد شده در این جلد در پایان افزوده است.» (3)

او درباره مجلد نوزدهم تا بیست و سوم نیز سخن از اضافات احمد منزوی گفته و درباره مجلد 24 نیز از تصحیح، تنقیح و اضافات خود پرده برداشته است. (4)

نیز در مقدمه خود بر کتاب طبقات اعلام الشیعه گفته است که پدرم مرا با مسودات کتاب به تهران فرستاد و من چاپ اجزاء آن را با اضافاتی آغاز نمودم. (5)

2- ادعای تأیید تصرفات منزوی توسط آقا بزرگ

منزوی به دخل و تصرف در آثار پدرش بسنده نکرده، و بلکه از زبان ایشان نیز جعل کرده که آن بزرگوار با این تصرفات موافق بوده اند به دو نمونه اشاره می شود.

ص: 150

1- صافی گلپایگانی، منتخب الأثر 3 / 422 - 431 .

2- منزوی، «الذریعه و آقا بزرگ طهرانی» / 119 .

3- منزوی، همان / 120 .

4- منزوی، همان / 121 .

5- طهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج 1، ص کب.

2 - 1 - در جلد دهم کتاب چاپی الذریعة، ذیل معرفی همین کتاب دو صفحه مطلب وجود دارد و از قول آقا بزرگ طهرانی چنین آمده است:

«و في المجلدات المطبوعة بطهران تراءى بعض التعليقات والإضافات لابني المذكور وفقه الله وفي أواخر بعضها زاد فهرسا المعرفة لبعض المكتبات التي انقل عنها. ثم انا كنا قد خصصنا للدواوين مجلدا واحدا مستقلا ولما شرعنا في طبعه رأيناه بابا واسعا وسيشتمل على عدة مجلدات، فرأينا ان نشرع بطبع حرف الذال في جنب مجلد الدواوين، فهو الآن مشغول بطبع حرف الذال و ما بعده، و طبع مجلد الدواوين مع إضافات كثيرة له وفقه الله.» (1)

این سخنان چنان که واضح است، تأیید اضافات علی نقی منزوی است؛ اما با رجوع به دستخط آقا بزرگ مشخص می شود که کلمه ای از این عبارات در متن اصلی الذریعة وجود ندارد و تمام آنها تحریف و اضافه پسر ایشان است :

«تصوير اصل متن آقا بزرگ از جلد سوم دست نویس الذریعة / 237 نسخه شماره 15797 کتابخانه مجلس»

چنان که ملاحظه می شود، آقا بزرگ در معرفی الذریعة تنها پنج خط نوشته، که این خط نه تنها در چاپ کتاب توسط علی نقی منزوی به دو صفحه تبدیل شده، که عبارات قابل توجهی نیز در تأیید دخل و تصرفات او به آن افزوده شده است.

ص: 151

2 - 2 - آقای دکتر رسول جعفریان در شب شیخ آقا بزرگ طهرانی در مرکز دایرة المعارف اسلامی (به تاریخ 26 بهمن 1398) گفته اند:

«این حساسیت [نسبت به تحریف آثار شیخ آقا بزرگ] همواره مورد توجه دیگران هم بوده و برادران منزوی هم در مواردی جواب داده اند. اینکه اختیار کار به آنان سپرده شده بوده و پس از چاپ، مرحوم آقابزرگ می دیده و هیچ گاه اعتراضی نمی کرده است... این انتقادات که درباره «طبقات اعلام الشیعه» هم بود، به اندازه ای بود که تلاش هایی برای بازچاپ آن بر اساس دست نوشته های آقابزرگ هم صورت گرفته است. در سال 1370 بنده این مطلب را در یک پاورقی در کتاب «دین و سیاست در دوره صفوی» ص 136 نوشتم. (1)

آقای علی نقی منزوی، در کنار آن نوشتند: «مؤلف ذریعه از سال 1323 مسودات آن را با دو فرزندش احمد و من به تهران فرستاد. ما هر سال جلدی چاپ کرده می فرستادیم. او به تغییرات ما احسنت می گفت و تشویق می نمود و خشنودی می کرد».

ادعای آقای منزوی در این مطالب، از جهات مختلف محل اشکال است، از جمله:

اول آن که چنان که در ادامه خواهیم دید، آقا بزرگ خود نیز به تحریفات ایشان اعتراض می کرد اما کاری از دستش بر نمی آمد. بنابراین این ادعا که ایشان هیچ اعتراض نمی کرد و بلکه اظهار خشنودی می نمود، نادرست است.

دوم آن که اشکال استاد جعفریان درباره مطالب کتاب طبقات بوده، و مشخص نیست چرا آقای منزوی از چاپ الذریعه شاهد آورده اند. در ادامه خواهد آمد که آقا بزرگ تنها شش جلد از طبقات را به چاپ رساند و بخشی از دیگر اجزاء را که دچار تحریف و حشمتناک نیز شده اند علی نقی منزوی چاپ کرده است.

ص: 152

1 - متن پاورقی استاد جعفریان چنین است: «اخیراً کتاب الروضة النضرة که طبقات اعلام الشیعه در قرن یازدهم است به چاپ رسیده و متأسفانه فرزند شیخ آقا بزرگ یعنی علی نقی منزوی به طور نادرستی مطالب خود را با مطالب اصل کتاب آمیخته کرده است». (جعفریان دین و سیاست در دوره صفوی / 136)

به هر روی، ادعای رضایت آقا بزرگ طهرانی از تحریفات الذریعة، ادعایی بی مورد است که تنها شاهد آن خود منزوی است.

3- اعتراض آقا بزرگ به تحریف آثار خود

احمد منزوی، فرزند دوم آقا بزرگ طهرانی که بعد از برادرش نقش اصلی را در تحریف آثار پدر داشته است، در مقاله ای که در واپسین سال های زندگی پدرش نوشته به اعتراض صاحب الذریعة به تحریف آثار خود اشاره و اعتراف نموده است. او پس از ذکر روش خاص آقا بزرگ در درج حاشیه های مختلف در اثرشان گفته است :

«گاهی ناگزیر می شوم از قسمتی که در هامش نوشته شده است برای اجتناب از غلط درآمدن چشم پوشی کنم. بسیاری نیز شده که پس از چاپ و فرستادن جزوه برای ایشان، از نجف نوشته اند که چرا فلان مطلب که در هامش نسخه اصلی بوده و من در فلان سفر و از فلان منبع به دست آورده بودم در چاپی نیامده است! این بسیار شگفت است که مردی با این سن بدون اینکه نسخه اصلی ذریعه در دسترسش باشد نشانی یادداشت های خود را بیاد داشته باشد.» (1)

تعبیر «بسیاری نیز شده ...» نشان می دهد که آقا بزرگ بارها به تحریفات فرزندانش اعتراض می کرده است. در ادامه مطالب نیز، از استاد جلالی نقل خواهیم کرد که آقا بزرگ به فرزندان خود معترض بود، اما آنها کار خود را می کردند.

4- تصریحات شاگردان نزدیک آقا بزرگ

تعدادی از شاگردان و اصحاب نزدیک آقا بزرگ طهرانی، بارها به تحریفات فرزندان ایشان تصریح کرده و حتی مخالفت آقا بزرگ را نیز نقل کرده اند :

4 - 1 - محقق طباطبایی :

شادروان علامه سید عبدالعزیز طباطبایی از نزدیک ترین افراد به شیخ آقا بزرگ

ص: 153

1- منزوی، «معرفی الذریعة الی تصانیف الشیعة» / 23.

طهرانی بوده اند و حتی در سال 1378 قمری، جلد سیزدهم و چهاردهم الذریعه از روی دستخط و پاکنویس ایشان در نجف اشرف و زیر نظر آقا بزرگ به چاپ رسیده است. (1)

ایشان درباره تحریفات فرزند آقا بزرگ فرموده است :

«الذریعه از جلد 4 به بعد در ایران به دست پسر ایشان علینقی منزوی افتاد و او از پیش خود کتاب هایی را داخل در الذریعه کرد که نمی باید می کرد و مطالبی اضافه کرد که نمی بایست اضافه شود، و من از خود شیخ آقا بزرگ رحمة الله علیه شنیدم که فرمود: من به علینقی گفتم تو هر چه می خواهی در ذریعه بنویسی بنویس، آزادی. ولی به عنوان پاورقی بنویس که معلوم باشد از توست و کار من و تو جدا باشد. علینقی منزوی به همین شکل هم در جلد چهارم به صورت پاورقی اضافاتی دارد اما در جلدهای بعد، در خود متن ذریعه زده و قاطی کرده و خراب کرده. این ها باید از ذریعه جدا شوند و من یک تهذیب بر ذریعه ای مشغول شدم و جلد اول آن در حال تکمیل است. انشاء الله اگر دوره شود و چاپ شود، ذریعه مهذب و پاکیزه و خوبی خواهد شد.» (2)

همچنین استاد حسینی جلالی نقل کرده اند که برخی از مطالب الذریعه که به هیچ وجه امکان درستی آن وجود نداشته و با تقوا و علم و فضل و وثاقت شیخ آقا بزرگ مناسبتی نداشت به علامه سید عبدالعزیز طباطبایی عرضه می شد و آن بزرگوار می فرمودند:

«این از تصرفات منزوی است او در کتاب های شیخ آقا بزرگ تحریف می کرد.» (3)

4 - 2 - سید محمد علی روضاتی

علامه عالی مقام، مرحوم روضاتی، دانشمند کتاب شناس و برجسته ای بود که شاید بیش از هر فرد دیگری از تحریفات الذریعه خون دل خورده باشد؛ استاد رسول جعفریان

ص: 154

1- بیرجندی، «آخرین گفتگو با استاد فقید سید عبدالعزیز طباطبایی» / 159 .

2- المحقق الطباطبائي في ذكره السنوية الأولى 1204/3 .

3- حسینی جلالی، إنقاذ كتاب الذریعة مما أدرج فيه من الأخطاء والتصرفات الشنيعة» / 104.

در سخنرانی خود در شب شیخ آقا بزرگ طهرانی در مرکز دائرة المعارف اسلامی گفته اند :

«یکی از حساسیت های آقای روضاتی، درباره اضافاتی است که گفته ایشان، فرزندان مرحوم آقابزرگ در این کتاب آورده اند. ایشان از این زاویه تعبیر کار اشتراکی را به کار می برد و در طول این کتاب موارد زیادی را که فکر می کرده از اضافات احمد یا علی نقی است، یادآور شده است... ما از قدیم، این انتقادها را به ویژه از آقای روضاتی می شنیدیم.» (1)

دکتر جعفریان همچنین در نوشتار دیگری درباره تحریفات مورد بحث آورده اند که «استادم علامه سید محمد علی روضاتی هم مرتب بر این نکته پای می فشرد.» (2)

مرحوم علامه روضاتی، در مواضع مختلف، به صراحت عملکرد فرزندان آقا بزرگ را تخطئه کرده است که به مواردی اشاره می شود:

در کتاب «دومین دوگفتار»، دو مرتبه از کتاب «الکواکب المنشرة» شیخ آقا بزرگ که بخشی از طبقات است با عنوان «کواکب منشرة اشتراکی» یاد کرده و دو بار نیز همین تعبیر اشتراکی را درباره کتاب الذریعه به کار برده است. (3) در همه موارد، مقصود ایشان اضافاتی است که پسر آقا بزرگ در این آثار روا داشته و آن را به اثری مشترک بین خود و پدرش تبدیل کرده است.

ایشان همچنین پس از بیان یکی از تصرفات منزوی در الذریعه نوشته است :

«این فضولی مانند سایر استدراکات ج 25 عموماً از علینقی غنوصی است.» (4)

ص: 155

1- ر.ک: نوشتار ایشان با عنوان «شیخ آقا بزرگ طهرانی و همراهانش: نهضت بازشناسی هویت شیعه با فهرست نویسی آثار امامیه» در پایگاه کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، به تاریخ 1398 / 11 / 27.

2- ر.ک: نوشتار ایشان با عنوان دستکاری عمدی در کتاب «الذریعه» در پایگاه کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران به تاریخ 1386/8/6.

3- روضاتی، دومین دوگفتار، صص 17، 63، 92، 94.

4- روضاتی، تکملة الذریعة 1 / 148. ایشان این تعبیر «غنوصی» را که اشاره به انحرافات اعتقادی منزوی دارد. در موضع دیگری نیز درباره او به کار برده اند. بنگرید: ج 2، ص 784.

نیز درباره عبارت «لقد عدت الذين قاموا بعمل حول ديوان علي (عليه السلام) في فهرست كتابخانه دانشگاه تهران» که در متن الذريعة (ج 9 ق 1، ص 101) آمده فرموده اند:

«گوینده این سخن، علی نقی منزوی فرزند مصنف است و جداً باعث تأسف است که او همواره در کتاب های پدرش دخل و تصرف می کرد.» (1)

همچنین در مورد دیگری نیز از دخل و تصرفات علی نقی و احمد منزوی ابراز تأسف شدید کرده اند. (2)

در موردی دیگر، علی نقی منزوی در استدراکات الذريعة، خطاهای نگارش عربی را در الذريعة بسیار می داند و دلیل آن را فارسی زبان بودن مؤلف قلمداد کرده است. (3) علامه روضاتی در رد این سخن فرموده است:

«این مرد با این اهانت، به پدرش بی احترامی کرده و از سر دروغ و حماقت از حق ایشان کاسته است. سخن او در حالی است که کلام مؤلف کتاب (صاحب الذريعة) صحیح و عباراتش نیکو و او در تألیف به زبان عربی نیرومند بود و تمام آفت و اشکال [موجود در عبارات الذريعة] از دو پسر اوست» (4).

4 - 3 - سید احمد حسینی اشکوری :

این استاد دانشمند و کتاب شناس برجسته و نامدار نیز در مستدرک ارزشمند خود بر الذريعة فرموده اند :

«بیش از چهل سال قبل در اندیشه غربال کردن کتاب الذريعة استاد مورد اعتمادمان، آقا بزرگ طهرانی بودم؛ این امر را ضروری می دانستم، چون تصرفات ناشایست بسیاری از جانب متولیان چاپ کتاب در این اثر راه یافته بود» (5).

ص: 156

1- روضاتی، همان 1/368.

2- روضاتی، همان 2/693.

3- طهرانی، الذريعة 25/348.

4- روضاتی، همان 942.

5- حسینی اشکوری، مستدرک الذريعة الى تصانيف الشيعة 1/5.

استاد اشکوری همچنین درباره آثاری در الذریعه که نویسندگان آن اصلاً شیعه نیستند چنین تعبیری به کار برده اند :

«آنچه با تصرف زشت متولیان چاپ کتاب و به دلیل اهداف خاصی که در دل داشتند به این اثر اضافه شده است.» (1)

نیز در کتاب علی «هامش الذریعه» چنین فرموده اند:

«آقا بزرگ طهرانی جزوه ای کوچک را که شامل دیوانهای شعری بود به تهران ارسال کرد تا ضمن مجلدات الذریعه به چاپ برسد. آن قسمت در 1539 صفحه و چهار جلد به چاپ رسید و این اضافات وحشتناک، کار دو پسر ایشان، استاد علی نقی منزوی و استاد احمد منزوی بود» (2)

استاد اشکوری سپس به بررسی نادرستی درج بسیاری از دیوان های مورد نظر در الذریعه می پردازد و وجود آن عناوین را در کتاب ناصواب می شمارد.

جالب است که علی نقی منزوی، خود نیز به این مطلب با صراحت کامل اعتراف کرده است:

«این مطلب [دخل و تصرف در الذریعه] در مجلد نهم (مجلد دیوان ها) نیز همین گونه است؛ یعنی تقریباً می شود گفت چهار برابر شده است. آقا هر چه نوشته بود سه برابر رویش آمده.» (3)

استاد جلالی نیز از علامه سید احمد اشکوری نقل کرده اند که منزوی به صراحت کامل به ایشان گفته بود که در کتاب های پدرش مطالبی می افزاید و یا از آن می کاهد. (4)

4-4 - سید محمدرضا حسینی جلالی :

استاد جلالی که خود از محضر صاحب الذریعه بهره برده و از ایشان اجازه روایت دارد ،

ص: 157

1- حسینی اشکوری، همان / 6 .

2- حسینی اشکوری، علی هامش الذریعه / 79 .

3- منزوی، «چگونگی تالیف الذریعه (گفت و گو با دکتر علی نقی منزوی)» / 305 .

4- حسینی جلالی، «إنقاذ كتاب الذریعه مما أدرج فيه من الأخطاء والتصرفات الشنیعة» / 104 .

در مقاله ای مفصل به تحریفات منزوی در الذریعه پرداخته اند؛ ایشان درباره تحریفات فرزندان آقا بزرگ نوشته است :

«اگر آن دو نفر (علی نقی و احمد منزوی) به چاپ نسخه مؤلف دستخط ایشان - بدون تصرف و افزودن و کاستن - ملتزم بودند، این کار خدمتی نیکو به دانش، دانشمندان و خود کتاب به شمار می آمد؛ اما با کمال تأسف، آن دو نفر از قواعد ثابت و معروف در این کار و التزام به مراجعه و تصحیح چاپی کتاب تجاوز کردند، از نص عبارات شیخ آقا بزرگ حفاظت ننموده و در عبارات ایشان با افزودن و کاستن دخالت کرده و دیدگاه ها و نظراتشان را بدون آن که تفاوتش با اصل کتاب مشخص باشد وارد متن کردند... احمد و علی نقی منزوی کتاب را به بازی گرفته و در آن تصرفاتی ناشایست کردند که زیننده نبود و بلکه برخی از آنان موجبات وهن شخصیت و آوازه ایشان (صاحب الذریعه) شده است و خواننده خردمند با نظری کوتاه به آنچه آن دو منتشر کرده اند این امر را در خواهد یافت.» (1)

استاد جلالی همچنین عدم توانایی صاحب الذریعه را در جلوگیری از تحریفات فرزندان، برخاسته از این سه دلیل می دانست :

ضعف جسمانی آن مرحوم و دوری از ایران، چشم پوشی از این موارد به دلیل بیم از تأخیر در انتشار کتاب و تمایل نویسنده به صدور اثر در زمان حیاتش و سوم آن که ایشان چاره ای نداشت و بارها تأکید کرده بود که مطالب مصححان و متولیان چاپ از متن جدا شود اما بی فایده بود. (2)

در پایان این بخش، ذکر این نکته مناسب است که تحریفات فرزندان آقا بزرگ در الذریعه، آنچنان گسترده است که حتی مواردی کم اهمیت را نیز شامل می شده است.

ص: 158

1- حسینی جلالی «إنقاذ كتاب الذریعة مما أدرج فيه من الأخطاء والتصرفات الشنیعة» / 99 و 103 .

2- حسینی جلالی، همان / 99 - 100 .

به عنوان مثال، علی نقی منزوی ادعا کرده که آقا بزرگ طهرانی به لقب «منزوی» شهرت نیافت اما در الذریعه 15 / 128 از آن یاد کرده است. (1) در موضعی دیگر نیز منزوی به مرحوم استاد محمد رضا حکیمی خرده گرفته که چرا در کتاب «شیخ آقا بزرگ» لقب منزوی را حذف کرده، با آن که خود آقا بزرگ در جلد پانزدهم الذریعه به آن تصریح کرده است. (2)

با رجوع به دستخط شیخ آقا بزرگ مشخص می شود که این موضوع بی اهمیت نیز از تحریفات منزوی است، و خود او آن را در جلد پانزدهم داخل کرده و چون گمان نداشته که کسی متن چاپی را با دستخط آقا بزرگ مقایسه کند، با خیال راحت و بیش از یک بار این ادعا را به پدر خود نسبت داده است! (3)

بخش دوم، جزیره خضراء زیر تیغ تحریف منزوی ها

1- باورهای فرزندان آقا بزرگ طهرانی

سوگمندان، تتی چند از فرزندان ذکور آقا بزرگ، عضو حزب توده بوده اند. حتی سومین پسر ایشان، محمدرضا، در اوائل دهه سی خورشیدی در زندان کشته شد. علی نقی و احمد نیز چنان گرایشاتی داشتند. (4) مطابق گزارشات متعدد، امام خمینی و فرزندشان حاج آقا مصطفی، در مقابل نشر افکار علی نقی منزوی واکنشی شدید داشتند و به دنبال اخراج او از حوزه نجف بودند. تلاش های آنان به ترک نجف توسط علی نقی منزوی انجامید. (5)

ص: 159

- 1- منزوی، «الذریعه و آقا بزرگ طهرانی» / 118 .
- 2- منزوی، چگونگی تالیف الذریعه (گفت و گو با دکتر علی نقی منزوی) / 309 .
- 3- بنگرید: جلد پنجم الذریعه / 245 ، نسخه خطی شماره 15800، کتابخانه مجلس . لازم به ذکر است که آقا بزرگ طهرانی حتی در زندگی نامه ای که برای خود نوشته نیز لقب منزوی را برای خود به کار نبرده است. آقا بزرگ در سال 1350 قمری شناسنامه ایرانی گرفت و گرچه زندگی نامه خود نوشت ایشان در سال 1338 نگاشته شده، اما پس از آن بارها مورد ویرایش قرار گرفته است. از جمله ولادت فرزندان ایشان تا سال 1358 و همچنین اجازاتی که به دیگران داده اند تا سال 1354 در این زندگی نامه ثبت شده است. (ر.ک: حسینی اشکوری زندگی نامه خود نوشت آقا بزرگ طهرانی)
- 4- گفته شده است که این دیدگاه های ایشان تأثیر پذیرفته از همان برادر کوچکشان - محمدرضا - بوده است. ر.ک: «جلال هرگز خودش را نفروخت، زندگی و زمانه جلال آل احمد در گفت و گو با عبدالله انوار» / 71 .
- 5- برای ملاحظه فعالیت های کمونیستی علی نقی و مبارزه امام و آقا مصطفی با نامبرده رجوع کنید، دعایی «امام در نجف 29؛ خاطرات سال های نجف 1/229 و 2/40؛ مصاحبه «شهید آیت الله سید مصطفی خمینی و حساسیت بر انحرافات نظری» با حجت الاسلام والمسلمین رئیسی گرگانی در پایگاه اینترنتی مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران در برخی از این منابع، حتی از اهانت های منزوی به معصومین نیز یاد شده است.

گفته شده است که علی نقی منزوی یک بار نیز از طرف ایرج اسکندی به عراق آمده بود. (1) همچنین در برخی خاطرات سران حزب توده از ارتباط منزوی با ساواک و عوامل آن، همچون عباسعلی شهرياری نژاد سخن به میان آمده است. (2) لازم به یادآوری است که این علینقی منزوی بود که کتاب اهانت آمیز منسوب به علی دشتی (23 سال) را در لبنان و با هزینه خود به چاپ رساند و نسخه های آن را به یاری هوشنگ معین زاده (ریاست وقت نمایندگی ساواک در بیروت) به ایران ارسال کرد (3) او پس از انقلاب به جرم همین کار زندانی شد.

درباره کتاب 23 سال، استاد علامه جناب حاج شیخ علی اکبر مهدی پور از مرحوم آیت الله شیخ مجدالدین محلاتی نقل کرده اند که ایشان فرموده بودند:

«علی دشتی باغبانی داشت که آن باغبان با من نیز دوست بود. زمانی که شایع شده بود علی دشتی کتاب 23 سال را نوشته است، من از آن باغبان خواستم که حقیقت مطلب را از او بپرسد و به من اطلاع بدهد. آن باغبان سؤال کرد و دشتی در جواب گفته بود: من تنها یک بخش کتاب را به درخواست علی نقی منزوی نوشته ام و باقی کتاب را خود منزوی نوشته است.»

ناگفته نماند که باورهای غیر اسلامی دو پسر آقا بزرگ، آن چنان روشن بود شکل رسمی نیز توسط علی نقی منزوی اعلام شده است. او در واپسین سال های عمر خود، در مصاحبه ای صراحتاً اعلام کرد که «پدر خود ما که می دانست همه بچه هایش شده اند»؛ همچنین تصریح کرد که او «چاشنی کمونیستی» برخی کتاب ها را بیشتر می کرد و در عراق نیز «عضو حزب کمونیست» شده بود. (4)

ص: 160

1- دعایی، «امام در نجف» / 19 ایرج اسکندری از بزرگ ترین شخصیت های حزب توده و برادرزاده سلیمان میرزا اسکندری - اولین دبیر حزب - بوده است خود ایرج نیز به مدت هفت سال دبیر اول حزب توده در ایران بود.

2- بنگرید: کیانوری، خاطرات نورالدین کیانوری / 453.

3- معین زاده جزئیات این جریان و کمک خود را به منزوی در انتشار این کتاب به تفصیل منتشر و تصریح کرده است که «کتاب 23 سال بدون حضور و کمک دکتر علینقی منزوی به سامان نمی رسید.» (ر.ک: معین زاده سرگذشت کتاب بیست و سه سال/118).

4- منزوی، «پس از انشعاب رابطه ما کم شد» / 112 و 113.

باری، دور از انتظار نخواهد بود که آنچه مربوط به امام زمان (علیه السلام) است، توسط چنین افرادی مورد تحریف قرار گیرد.

2- جزیره خضراء و تحریف در کتاب الذریعة

اشاره

در موارد متعددی از کتاب الذریعة، از جزیره خضراء سخن به میان آمده است. برخی از این موارد مانند مندرجات مجلد اول و سوم، زیر نظر خود شیخ آقا بزرگ در نجف به چاپ رسیده و مشکلی در آن وجود ندارد. (1)

همچنین در موارد دیگری از جزیره خضراء یاد شده که آنها نیز گرچه بعضاً از تغییر و تبدیل خالی نیستند، اما آسیبی به کلیت مطلب شیخ آقا بزرگ در آن نرسیده، و نظر ایشان واژگون نشده است. به عنوان نمونه می توان به مطالب جلد چهارم و پنجم الذریعة در این خصوص اشاره کرد که مطالب جلد پنجم، مشخصاً در شرح رساله جزیره خضراء اثر فضل بن یحیی طیبی است. در این موارد نیز اصل مطالب محفوظ مانده و دستخوش آسیب جدی نشده و سخنی متناقض با دیدگاه آقا بزرگ به ایشان نسبت داده نشده است. (2)

اما در مواردی دیگر، مطالب شیخ آقا بزرگ تحریف شده و سخنان خصم آلود فرزند ارشد ایشان جای آن را گرفته است. به مواردی در این زمینه اشاره می کنیم:

2- 1 - در مجلد 24 الذریعة که پس از رحلت آقا بزرگ منتشر شده، در شرح کتاب نسیم الصبا چنین آمده است:

(803: نسیم الصبا فی قصة الجزيرة الخضراء) أسطورة علی منوال «عنقاء مغرب» ذکرناها فی (ذ 5: 105 - 108) والحقائق الراهنة ص 121 و 145 فسرهما المفتی محمد عباس اللکهنوی قم 554 ذکر فی التجلیات. (3)

چنان که ملاحظه می شود، جزیره خضراء در اینجا افسانه قلمداد شده است. اکنون دستخط شیخ آقا بزرگ را در این مورد مشاهده کنیم:

ص: 161

-1

2- بنگرید: طهرانی، الذریعة 4 / 93 - 94: 105 / 5 - 107.

3- طهرانی، الذریعة 24 / 156.

نسيم الصبا في قصة الجزيرة الخضراء للمفتي ميرعباس الموسوي اللكنهوي المتوفى سنة 1306 ذكره في التجليات . (1)

2- 2 - در جلد 25 الذريعه، در شرح كتاب «وسيلة النجاة» ملا فتح الله كاشاني چنين آمده است:

(484 : وسيلة النجاة) شرح الأربعين حديثا بالفارسية لملا على رضا بن ملا فتح الله الشريف المفسر الكاشاني، نقل عنه السيد الجزائري في النور 14 من «الأنوار النعمانية» حكاية «الجزيرة الخضراء» القصة الرمزية المذكورة في 5 : 107 الذي جعلها متمما للأربعين. وقد ذكرنا مؤلف القصة في «الحقائق الراهنة» ص 145. (2)

چنان که مشاهده می شود، در اینجا نیز داستان جزیره خضراء، قصه ای سمبلیک شمرده شده است. اما متن نوشته واقعی شيخ آقا بزرك بر اساس دستخط ایشان چنين است :

«وسيلة النجاة: في شرح الأربعين حديثا بالفارسية للمولى عليرضا بن المولى فتح الله الشريف المفسر الكاشاني موجود في مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) و نقل عنه السيد الجزائري في النور 14 من الأنوار النعمانية حكاية الجزيرة الخضراء كما في ج 6 ص 106 و جعل تلك الحكاية متمم الأربعين حديثا». (3)

ص: 162

1- جلد هفتم الذريعه، نسخه خطی شماره 15802 كتابخانه مجلس / 55 (فريم شماره 45 نسخه).

2- طهراني، الذريعة 88/25 .

3- جلد هفتم الذريعة، نسخه خطی شماره 15802 كتابخانه مجلس / 284 (فريم شماره 134 نسخه)



۳-۲ - در مجلد ۲۵ الذریعه، در شرح کتاب یوحنا، مطالبی طولانی به این شرح آمده است:

(۱۸۹: یوحنا) أو «رسالة یوحنا الذمی» قصة خيالية مثل قصة «الجزيرة الخضراء» ذ ۵: ۱۰۵ - ۱۰۸ و الحقائق الراهنة / ۱۴۵ و ۱۶۱، و «الطرائف» ذ ۱۵: ۱۵۴ وهي مثل «الحسنية» (۲۰: ۷) تنسب إلى أبي الفتوح الرازي صاحب تفسير «روض الجنان» (ذ ۱۱: ۲۷۴) كما عن «رياض العلماء» ولكن أقدم نسخة من الحسنية هي التي أتى بها الملا إبراهيم الاسترآبادي (أو الملا ضياء الدين) من دمشق إلى إيران في سفر حجه ۹۵۸ فترجمها بالفارسية (ذ ۴: ۹۷). ولرسالة یوحنا هذه أيضا تحریرات فارسية وعربية مختلفة تحت عدة أسماء. ذکر ۱۲ نسخة منها في «خطی فارسی» كما ذكرناه بعنوان «منهاج المناهج» الفارسی في ذ ۲۳: ۱۷۶ منسوباً إلى أبي الفتوح الرازي المذكور. ونسخة منها ذكرناها ذیل «الدر الثمين» ذ ۸: ۶۴ وطبع بتبريز ۱۳۰۷ على الحجر في ۵۷ ورقة بقطع الثمن، غير مرقمة بخط علي بن محمد حسن التبريزي. ثم طبع الدكتور علي أكبر شهابي نسخة أتى بها من المتحف البريطاني تاريخها ۱۰۵۴. ط طهران ۱۳۹۳ / ۱۹۷۲ م في ۵۸ ص مع مقدمة لحسن سعيد. و فيها مباحث عن الأصول والفروع. قال یوحنا:

2-3 - در مجلد 25 الذریعه، در شرح کتاب یوحنا مطالبی طولانی به این شرح آمده است :

(189: یوحنا) أو «رسالة یوحنا الذمی» قصة خيالية مثل قصة «الجزيرة الخضراء» ذ 5: 105 - 108 و الحقائق الراهنة / 145 و 161، و «الطرائف» ذ 15: 154 وهي مثل «الحسنية» (7: 20) تنسب إلى أبي الفتوح الرازي صاحب تفسير «روض الجنان» (ذ 11: 274) كما عن «رياض العلماء» ولكن أقدم نسخة من الحسنية هي التي أتى بها الملا إبراهيم الاسترآبادي (أو الملا ضياء الدين) من دمشق إلى إيران في سفر حجه 958 فترجمها بالفارسية (ذ 4: 97). ولرسالة یوحنا هذه أيضا تحریرات فارسية وعربية مختلفة تحت عدة أسماء. ذکر 12 نسخة منها في «خطی فارسی» كما ذكرناه بعنوان «منهاج المناهج» الفارسی في ذ 23: 176 منسوباً إلى أبي الفتوح الرازي المذكور. ونسخة

منها ذكرناها ذيل «الدر الثمين» ذ 8 : 64 وطبع بتبريز 1307 على الحجر في 57 ورقة بقطع الثمن، غير مرقمة بخط علي بن محمد حسن التبريزي . ثم طبع الدكتور علي أكبر شهابي نسخة أتى بها من المتحف البريطاني تاريخها 1054 . ط طهران 1393 / 1972م في 58 ص مع 1972 لحسن سعيد . وفيها مباحث عن الأصول والفروع . قال يوحنا :

ص: 163

لما أردت الدخول في الاسلام رأيت المسلمين مختلفين فيما بينهم ورأيت الحق في موارد الاختلاف مع الشيعة عقلا- فأعتقت هذا المذهب. وهذه تختلف عن النسخة العربية. و طبع محمد محمدي الاشتهاردي تحريرا جديدا من الكتاب ومعها الحسينية مع مقدمتين له ولحسن سعيد بطهران 1395 / 1974 م . في 244 ص. راجع المادة التالية . (1)

ملاحظه می شود که در اینجا نیز جزیره خضراء داستانی خیالی شمرده شده است. برخلاف این متن که بیش از ده خط را شامل می شود، دیدگاه واقعی و تحریف نشده شیخ آقا بزرگ تنها دو خط است و هرگز چنان تعبیری نیز درباره جزیره خضراء ندارد. آقا بزرگ در شرح این کتاب تنها نوشته است:

«کتاب یوحنا الموسوم بمنهاج المناهج فارسی لیوحنا ابن اسرائیل المستبصر و قد مر عن صاحب الرياض احتمال أنه لأبي الفتوح المفسر الرازي فيه بعد خطبة مبسوطه: چنین گوید یوحنا نبی اسرائیلی الذمی المصری غفر الله له « . (2)

لما أردت الدخول في الاسلام رأيت المسلمين مختلفين فيما بينهم ورأيت الحق في موارد الاختلاف مع الشيعة عقلا فأعتقدت هذا المذهب. وهذه تختلف عن النسخة العربية. و طبع محمد محمدي الاشتهاردي تحريرا جديدا من الكتاب و معها الحسينية مع مقدمتين له ولحسن سعيد بطهران ۱۳۹۵ / ۱۹۷۴ م. في ۲۴۴ ص. راجع المادة التالية.^(۱)

ملاحظه می شود که در اینجا نیز جزیره خضراء داستانی خیالی شمرده شده است. برخلاف این متن که بیش از ده خط را شامل می شود، دیدگاه واقعی و تحریف نشده شیخ آقا بزرگ تنها دو خط است و هرگز چنان تعبیری نیز درباره جزیره خضراء ندارد. آقا بزرگ در شرح این کتاب تنها نوشته است:

«کتاب یوحنا الموسوم بمنهاج المناهج فارسی لیوحنا ابن اسرائیل المستبصر و قد مر عن صاحب الرياض احتمال أنه لأبي الفتوح المفسر الرازي فيه بعد خطبة مبسوطه: چنین گوید یوحنا نبی اسرائیلی الذمی المصری غفر الله له».^(۲)



۲- ۴- در مجلد شانزدهم الذریعة که توسط دومین پسر آقا بزرگ تحقیق و منتشر شده است، مطلبی درباره جزیره خضراء به چشم می خورد که اگرچه تحریف قابل

۱- طهراني، الذریعة ۲۵ / ۲۹۶.

۲- جلد هفتم الذریعة، نسخه خطی شماره ۱۵۸۰۲ کتابخانه مجلس / ۳۷۱ (فریم شماره ۱۷۱ نسخه).

۲- ۴- در مجلد شانزدهم الذریعة که توسط دومین پسر آقا بزرگ تحقیق و منتشر شده است مطلبی درباره جزیره خضراء به چشم می خورد که اگرچه تحریف قابل

۱- طهراني، الذریعة 25 / 296.

۲- جلد هفتم الذریعة، نسخه خطی شماره 15802 کتابخانه مجلس / 371 (فریم شماره 171 نسخه)

توجهی در آن وجود ندارد، اما بررسی آن جهت درک بهتر دیدگاه صاحب الذریعه مفید خواهد بود. در شرح کتاب الفوائد «الشمسية» - نوشته صاحب داستان جزیره خضراء، علی بن فاضل مازندرانی - چنین آمده است :

(1595 : الفوائد الشمسية) للشيخ الورع زين الدين علي بن الفاضل المازندراني، صاحب (قصة الجزيرة الخضراء) في 699 وهي مجموعة اخبار رواها له السيد شمس الدين محمد الذي لاقاه وصلى خلفه ورأى الناس يقرؤن عليه القرآن والعربية والفقہ، وهم يقولون انه ولد الحجة صاحب الزمان ص و من اخبارها انه سئل الشمس الدين المذكور عن تفريقه بين الظهريين انه بأمر الحجة ع فقال السيد لا ولكن الجمع للمضطر والتفريق لغيره وكلاهما جائزان انتهى وهذا الكتاب كان مخزونا عنده له يطلع عليها الا الاخصاء من المؤمنين كما هو مذكور في الرسالة الموردة بعينها في الثالث عشر من (البحار) (1).

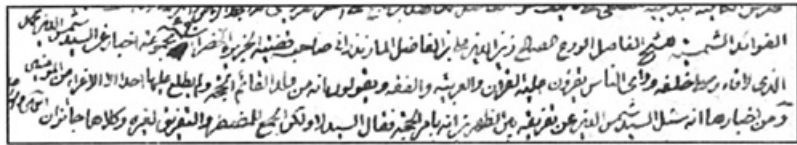
در نسخه الذریعه به خط آقا بزرگ، این مطلب با اندک تفاوت هایی نوشته شده است. در مسوده الذریعه که شیخ آقا بزرگ پیش از نگارش اصل کتاب آن را نوشته، بودند این مطلب چنین است :

«الفوائد الشمسية للشيخ الفاضل الورع الصالح زين الدين علي بن الفاضل المازندراني صاحب قضية الجزيرة الخضراء سنة 690 . مجموعة أخبار عن السيد شمس الدين محمد الذي لاقاه وصلى خلفه ورأى الناس يقرؤون عليه القرآن والعربية والفقہ ويقولون من ولد القائم الحجة و لم يطلع عليها أحد إلا الأعمام من المؤمنين . و من أخبارها أنه سئل السيد شمس الدين عن تفريقه بين الظهريين أنه بأمر الحجة فقال السيد لا ولكن الجمع للمضطر والتفريق لغيره وكلاهما جائزان . انتهى والله أعلم » . (2)

ص: 165

1- طهراني، الذریعه 16/343 - 344 .

2- نسخه مسوده الذریعه به شماره 15803 کتابخانه مجلس صفحه سوم حرف الفاء. (فريم شماره 114 نسخه)



ملاحظه می شود که اولاً تعبیر صاحب الذریعه نسبت به علی بن فاضل مازندرانی، «شیخ فاضل ورع صالح» است که در نگارش پسرشان به «شیخ ورع» تبدیل شده است. ثانیاً آقا بزرگ از «قضیه جزیره خضراء» یاد کرده که در متن احمد منزوی، به «قصه جزیره خضراء» تبدیل شده تا به ادعای نادرست افسانه بودن آن یاری رسانده باشد. ثالثاً آقا بزرگ در این نوشته، داستان را مربوط به سال ۶۹۰ دانسته است. این مطلب در بحار الانوار نیامده، اما در نقل بحرانی در تبصرة الولی آمده است. در پایان آن نقل چنین آمده که علی بن فاضل مازندرانی به فضل بن یحیی طیبی گفت:

«اکنون هشت سال و نیم است که من از آن سرزمین جدا شده‌ام
و ملاقات من با سید شمس الدین محمد در آن جزیره در سال
۶۹۰ بوده است.»^(۱)

آقا بزرگ به دقت، همین تاریخ را در نوشته خود آورده که گواه اطلاع ایشان از تفاوت‌های جزئی داستان و بلکه اعتقاد به آن است. البته شیخ آقا بزرگ در پاکنویس الذریعه، این مطلب را با تاریخ ۶۹۹ آورده^(۲) که به نظر می‌رسد سهوی از آن بزرگوار بوده است؛ چرا که تاریخ ۶۹۹ مربوط به تعریف کردن داستان جزیره خضراء توسط علی بن فاضل برای فضل بن یحیی است، و به اصل قضیه جزیره ارتباطی ندارد و اصل داستان در سال ۶۹۰ اتفاق افتاده است. به هر روی، هر دو دستخط آقا بزرگ گواه عدم مخالفت ایشان با جزیره خضراء و خیانت علی نقی منزوی در موارد دیگر است.

۳- جزیره خضراء و تحریف در کتاب طبقات اعلام الشیعة:

کتاب ارزشمند طبقات که اکنون در هفده جلد به چاپ رسیده است، دومین اثر نامدار، بزرگ و جاودان شیخ آقا بزرگ طهرانی است. علی نقی منزوی کمتر از یک سال پس از رحلت پدرش، مقدمه‌ای بر مجلد نوابغ الرواة نوشت و در آنجا تصریح کرده است

۱- بحرانی، تبصرة الولی / ۲۵۱.

۲- جلد پنجم الذریعه، نسخه شماره ۱۵۸۰۰ کتابخانه مجلس / ۴۲۸. (فریم شماره ۸۰ نسخه)

ملاحظه می شود که اولاً تعبیر صاحب الذریعه نسبت به علی بن فاضل مازندرانی، «شیخ فاضل ورع صالح» است که در نگارش پسرشان به «شیخ ورع» تبدیل شده است. ثانیاً آقا بزرگ از «قضیه جزیره خضراء» یاد کرده که در متن احمد منزوی، به «قصه جزیره خضراء» تبدیل شده تا به ادعای نادرست افسانه بودن آن یاری رسانده باشد. ثالثاً آقا بزرگ در این نوشته، داستان را مربوط به سال 690 دانسته است. این مطلب در بحار الانوار نیامده، اما در نقل بحرانی در تبصرة الولی آمده است. در پایان آن نقل چنین آمده که علی بن فاضل مازندرانی به فضل بن یحیی طیبی گفت:

«اکنون هشت سال و نیم است که من از آن سرزمین جدا شده‌ام و ملاقات من با سید شمس الدین محمد در آن جزیره در سال 690 بوده

آقا بزرگ به دقت، همین تاریخ را در نوشته خود آورده که گواه اطلاع ایشان از تفاوت های جزئی داستان و بلکه اعتقاد به آن است. البته شیخ آقا بزرگ در پاکنویس الذریعه، این مطلب را با تاریخ 699 آورده (2) که به نظر می رسد سهوی از آن بزرگوار بوده است؛ چرا که تاریخ 699 مربوط به تعریف کردن داستان جزیره خضراء توسط علی بن فاضل برای فضل بن یحیی است، و به اصل قضیه جزیره ارتباطی ندارد و اصل داستان در سال 690 اتفاق افتاده است. به هر روی هر دو دستخط آقا بزرگ گواه عدم مخالفت ایشان با جزیره خضراء و خیانت علی نقی منزوی در موارد دیگر است.

3- جزیره خضراء و تحریف در کتاب طبقات اعلام الشیعة

کتاب ارزشمند طبقات که اکنون در هفده جلد به چاپ رسیده است، دومین اثر نامدار، بزرگ و جاودان شیخ آقابزرگ طهرانی است. علی نقی منزوی کمتر از یک سال پس از رحلت پدرش، مقدمه ای بر مجلد نوابغ الرواة نوشت و در آنجا تصریح کرده است

ص: 166

1- بحرانی، تبصرة الولی / 251.

2- جلد پنجم الذریعه، نسخه شماره 15800 کتابخانه مجلس / 428. (فریم شماره 80 نسخه)

که تا روز وفات آقا بزرگ شش جلد از طبقات (چهار جلد از جزء اول تحت عنوان نقباء البشر و دو جلد از جزء دوم تحت عنوان الکرام البررة) به چاپ رسیده است. (1)

علی نقی منزوی، در ابتدای نسخه خطی الحقائق الراهنة و الضیاء اللامع به خط شیخ آقا بزرگ (2) (مجلدات 5 و 6 چاپی) چنین نوشته است:

«پس از وفات مرحوم پدر، من مجلدات طبقات اعلام را برداشته به بیروت برده پاکنویس و چاپ کردم.»

منزوی در دو موضع از مجلد 24 الذریعة، گفته است که پس از وفات پدرش در بیروت به ترتیب اجزاء نوابغ الرواة، النابس الثقات العیون، الانوار الساطعة و الحقائق الراهنة را به چاپ رسانده و سپس با توجه به اوضاع آشفته جنگی در لبنان مجبور به بازگشت به تهران شده است. (3)

با توجه به اینکه داستان جزیره خضراء در واپسین سال های قرن هفتم اتفاق افتاده، شخصیت های آن از بزرگان قرن هفت و هشت محسوب می شوند. بنابراین، تمام آنچه درباره ایشان در طبقات آمده، پس از مرگ آقا بزرگ طهرانی و توسط پسر ارشد ایشان منتشر شده است. اکنون به بررسی آن موارد می پردازیم و تحریفات چشمگیر علی نقی منزوی را در این باره خواهیم دید.

3-1 - در نسخه چاپی الحقائق الراهنة در شرح حال علی بن فاضل مازندرانی (که به جزیره خضراء رفته بود) چنین آمده است :

«علي بن فاضل، زين الدين المازندراني، مؤلف «الفوائد الشمسية» (ذ 16:343) هو الذي نقل عنه الطيبي أسطورة «الجزيرة الخضراء»

ص: 167

-
- 1- طهرانی، طبقات اعلام الشيعة، ج 1، ص کج .
 - 2- بنگرید: نسخه خطی شماره 15809 کتابخانه مجلس، ص 8. (فریم شماره 3 نسخه)
 - 3- طهرانی، الذریعة 24 / 272 و 315 این اجزاء در چاپ کتاب طبقات به ترتیب عبارتند از مجلدات اول تا پنجم که مربوط به قرون چهارم تا هشتم هستند.

(ذ 5: 105 - 106). و نقل الطيبي القصة عن المترجم له أولاً بواسطة الشيخين الفاضلين شمس الدين محمد بن نجيب الحلبي، و جلال الدين عبد الله بن حوام (ص 121) اللذين سمعا القصة عن المترجم له في سامراء . ثم سمع الطيبي القصة شفاهاً من المترجم له في الحلة في شوال 699 . فإذا كان واضح القصة هو الطيبي فالمترجم له و الراويان عنه اشخاص خياليون، كذلك كتابه «الفوائد الشمسية» و هذا بعيد ، و يظهر أن واضح القصة هو المترجم له، و وضعها عن لسان رجل خيالي سماه شمس الدين محمد الذي ألف «الفوائد» باسمه . و يدل عليه أن القاضي التستري في المجلس الأول من «المجالس» و هو في ذكر جغرافية بلاد الشيعة قال إنَّ الشهيد أسند القصة إلى زين الدين علي بن فاضل المازندراني . و قلنا في ذ 5 : (108) إنَّ وضع أمثال هذه القصص كان للاستيناس بذكر الحبيب وليس الاعتقاد بصدقها .» (1)

مشاهده می شود که: اولاً جزیره خضراء افسانه قلمداد شده است. ثانياً گفته شده است که علی بن فاضل جاعل این قصه بوده و آن را از زبان فردی خیالی به نام شمس الدین جعل کرده و کتاب الفوائد الشمسیه را نیز به نام او تألیف نموده است. همچنین گفته شده است که ما در جلد پنجم الذریعه گفته ایم که جعل کردن امثال این داستان ها برای یاد امام زمان است نه به دلیل اعتقاد به درستی آن.

اکنون مناسب است مطلب اصلی آقا بزرگ را از خط خود ایشان ملاحظه کنیم. آقا بزرگ طهرانی این مطلب را چنین آورده اند :

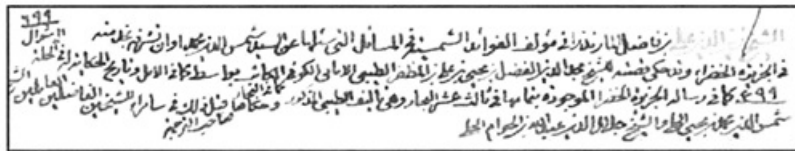
«الشیخ زین الدین علی بن فاضل المازندرانی مؤلف الفوائد الشمسیة فی المسائل التي سئلها عن السید شمس الدین محمد أوان تشرفه بخدمته فی الجزیره الخضراء و قد حکى قصته للشیخ مجدالدین الفضل بن یحیی بن علی بن المظفر الطیبي الإمامی

ص: 168

الكوفي الكاتب بواسط كما في الأمل و تاريخ الحكاية له في الحلة 11 شوال سنة 699 كما في رسالة الجزيرة الخضراء الموجودة بتمامها في ثالث عشر البحار وهي تأليف الطيبي المذكور كما في البحار و حكاها صاحب الترجمة قبل ذلك في سامراء للشيخين الفاضلين العاملين الشيخ شمس الدين محمد بن نجيج الحلبي والشيخ جلال الدين عبد الله بن الحوام الحلبي» (1).

تحريفات فرزند آقا بزرگ طهرانی در دو کتاب «الذريعة» و «طبقات اعلام الشيعة»

الكوفي الكاتب بواسط كما في الأمل و تاريخ الحكاية له في الحلة 11 شوال سنة 699 كما في رسالة الجزيرة الخضراء الموجودة بتمامها في ثالث عشر البحار وهي تأليف الطيبي المذكور كما في البحار و حكاها صاحب الترجمة قبل ذلك في سامراء للشيخين الفاضلين العاملين الشيخ شمس الدين محمد بن نجيج الحلبي والشيخ جلال الدين عبد الله بن الحوام الحلبي» (1).



مشاهده می شود که هیچ یک از مطالبی که علی نقی منزوی به ناروا به پدر خود نسبت داده، در متن اصلی شیخ آقا بزرگ وجود ندارد.

لازم به ذکر است که منزوی در اینجا مرتکب تحریف دیگری هم شده است؛ او از جانب شیخ آقا بزرگ آورده که ما در جلد پنجم الذريعة گفته ایم که جعل امثال این حکایات برای یاد امام زمان است؛ این سخن در حالی است که آقا بزرگ هرگز چنین حرفی نزده، و مطلبی که علی نقی به پدرش نسبت داده، پاورقی است که خود او در جلد پنجم الذريعة (بدون قید مصحح) آورده و اکنون نیز آن را به صاحب الذريعة نسبت داده است.

۳-۲- در نسخه چاپی الحقائق الراهنة، درباره فضل بن یحیی طیبی (که داستان جزیره خضراء را از علی بن فاضل مازندرانی شنیده بود) چنین آمده است:

«الفضل بن یحیی بن علی. هو مجد الدین أبو جعفر الفضل بن یحیی بن علی ابن المظفر الطیبی وصفه فی «البحار» بالكوفي الإمامی و قال فی «الأمل ۲: ۲۱۷-۲۱۸» کاتب بواسط فاضل علیم جلیل بیروی فی ۶۹۱ کتاب «کشف الغمة» عن مؤلفه علی بن عیسی الأربلی کتبه بخطه و قابله و سمعه من مؤلفه و معه جماعة

مشاهده می شود که هیچ یک از مطالبی که علی نقی منزوی به ناروا به پدر خود نسبت داده، در متن اصلی شیخ آقا بزرگ وجود ندارد.

لازم به ذکر است که منزوی در اینجا مرتکب تحریف دیگری هم شده است؛ او از جانب شیخ آقا بزرگ آورده که ما در جلد پنجم الذريعة

گفته ایم که جعل امثال این حکایات برای یاد امام زمان است؛ این سخن در حالی است که آقا بزرگ هرگز چنین حرفی نزده، و مطلبی که علی نقی به پدرش نسبت داده، پاورقی است که خود او در جلد پنجم الذریعه (بدون قید مصحح) آورده و اکنون نیز آن را به صاحب الذریعه نسبت داده است.

3 - 2 - در نسخه چاپی الحقائق الراهنة، درباره فضل بن یحیی طیبی (که داستان جزیره خضراء را از علی بن فاضل مازندرانی شنیده بود) چنین آمده است:

«الفضل بن یحیی بن علی. هو مجد الدین أبو جعفر الفضل بن یحیی بن علی ابن المظفر الطیبی وصفه فی «البحار» بالكوفی الإمامی وقال فی «الأمل 2: 217-218» کاتب بواسط فاضل علیم جلیل یروی فی 691 کتاب «کشف الغمة» عن مؤلفه علی بن عیسی الأربلی کتبه بخطه وقابله وسمعه من مؤلفه ومعه جماعة

ص: 169

1- نسخه خطی الحقائق الراهنة و الضیاء اللامع به شماره 15809 کتابخانه مجلس / 84 (فریم شماره 48)

كلهم اثنا عشر. كتب صاحب الترجمة أسماءهم بأوصافهم وذكر مقدار ما سمع كل منهم. ويظهر أن بعضهم من العامة كما يظهر من صاحب الترجمة أنه من أصحابنا. وقد ذكرنا تفصيل أسمائهم في (ذ 1: 218 - 219 و 18: 47 - 48) والمترجم له هو الناقل لقصة «الجزيرة الخضراء» وهي اسطورة خيالية ألفها علي بن فاضل المازندراني (ص 145) للاستيناس بذكر الإمام وليس للاعتقاد بصحة القصة. هذا وقد كتب محمد علي بن مهر علي الجزري برخوار نسخة من «كشف الغمة» في 1053 و ذكر في آخرها أنه استنسخها عن نسخة خطّ السعيد المرحوم عبد آل محمد مجد الدين أبي جعفر الفضل بن يحيى بن علي الطيبي»⁽¹⁾.

ملاحظه می شود که در این متن چنین آمده که فضل بن يحيى، ناقل قصه خضراء است و آن افسانه ای خیالی است که علی بن فاضل مازندرانی آن را برای انس با یاد امام سرهم کرده است، نه برای اعتقاد به درستی قصه.

اکنون متن خود شیخ آقا بزرگ را ملاحظه کنیم :

«الشيخ مجد الدين الفضل بن يحيى بن علي بن المظفر الطيبي الكاتب بواسط كما في الأمل ، فاضل عالم جليل، قرأ على علي بن عيسى الإربلي كتابه كشف الغمة عن معرفة الأئمة في 691 و معه جمع آخر كتب صاحب الترجمة أشخاصهم بأوصافهم وأسمائهم جميعا وبعض منهم من العامة - وهو الشيخ العالم الفقيه شرف الدين أحمد بن عثمان النصيبي المدرس المالكي - ولكن يظهر من صاحب الترجمة بعد ذكر النبي والصلوة عليه من قوله وعلى الأئمة الطاهرة أنه من أصحابنا كما استظهره في الأمل.

أقول: هو صاحب رسالة الجزيرة الخضراء المذكورة بتمامها في الثالث عشر من البحار وقد روى القضية عن صاحبها وهو الشيخ زين الدين علي بن فاضل المازندراني في 11 شوال سنة 699

ص: 170

1- طهراني ، طبقات أعلام الشيعة 161/5 .

بعد السماع عن الواسطين الشيخين الفاضلين العالمين الشيخ شمس الدين محمد بن يحيى الحلبي والشيخ جلال الدين عبد الله بن الحوام في 15 شعبان سنة 699 في الحائر الحسيني و هما سمعا من الشيخ زين الدين في سامراء.

و هو الطيبي الكوفي الإمامي كما وصفه في البحار و قد كتب الشيخ محمد علي بن مهر علي الجزبي برخوار نسخته الغمة في 1053 و ذكر في آخرها أنه استنسخها عن نسخة بخط السعيد المرحوم عبدآل محمد مجدالدين أبي جعفر الفضل بن يحيى بن علي الطيبي» (1).

تحريفات فرزندان آقا بزرگ طهرانی در دو کتاب «الدريعه» و «طبقات اعلام الشيعة»

بعد السماع عن الواسطين الشيخين الفاضلين العالمين الشيخ شمس الدين محمد بن يحيى الحلبي والشيخ جلال الدين عبد الله بن الحوام في 15 شعبان سنة 699 في الحائر الحسيني و هما سمعا من الشيخ زين الدين في سامراء. و هو الطيبي الكوفي الإمامي كما وصفه في البحار و قد كتب الشيخ محمد علي بن مهر علي الجزبي برخوار نسخته من كشف الغمة في 1053 و ذكر في آخرها أنه استنسخها عن نسخة بخط السعيد المرحوم عبدآل محمد مجدالدين أبي جعفر الفضل بن يحيى بن علي الطيبي» (1)



٣- ٣- در نسخه چاپی الحقائق الراهنة همچنین آمده است:

«محمد بن نجیح الحلبي، و لقبه شمس الدين هو أحد اللذين سمع منهما الفضل بن يحيى الطيبي الكوفي (ص ١٦١) اسطورة الجزيرة الخضراء. و قد سمعها هو و زميله عبدالله بن حوام (ص ١٢١) من واضع القصة و هو علي بن فاضل المازندراني. (ص ١٤٥)» (١)

ملاحظه می شود که در اینجا نیز اولاد استان جزیره خضراء افسانه دانسته شده و ثانيا علی بن فاضل مازندرانی جاعل قصه قلمداد شده است.

١- نسخه خطی الحقائق الراهنة و الضیاء اللامع به شماره ١٥٨٠٩ کتابخانه مجلس / ٨٨. (فریم شماره ٥٣ نسخه)
٢- طهرانی، طبقات اعلام الشيعة / ٥ / ٢٠٨.

«محمد بن نجیح الحلی، ولقبه شمس الدین هو أحد اللذین سمع منهنما الفضل بن یحیی الطیبی الکوفی (ص 161) اسطورة الجزیره الخضراء. وقد سمعها هو وزمیله عبدالله بن حوام (ص 121) من واضع القصة و هو علی بن فاضل المازندرانی . (ص 145)» (2).

ملاحظه می شود که در اینجا نیز اولاً داستان جزیره خضراء افسانه دانسته شده و ثانياً علی بن فاضل مازندرانی جاعل قصه قلمداد شده است .

ص: 171

1- نسخه خطی الحقائق الراهنة و الضیاء اللامع به شماره 15809 کتابخانه مجلس / 88 (فریم شماره 53 نسخه)

2- طهرانى ، طبقات أعلام الشيعة 208 / 5 .

مطلب صحیح و دستخط آقا بزرگ اما چنین است :

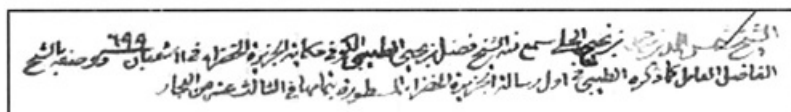
«الشيخ شمس الدين محمد بن نجیح الحلي سمع منه الشيخ فضل بن يحيى الطيبي الكوفي حكاية الجزيرة الخضراء في 11 شعبان سنة 699 و وصفه بالشيخ الفاضل العامل كما ذكره الطيبي في أول رسالة الجزيرة الخضراء المسطورة بتمامها في الثالث عشر من البحار.» (1)

در این مورد نیز نه تنها مطلب جعلی منزوی در نوشته آقا بزرگ وجود ندارد، بلکه روشن است که علی نقی منزوی، اوصاف فاضل و عامل را نیز از اصل نوشته حذف کرده است.

مطلب صحیح و دستخط آقا بزرگ اما چنین است:

«الشيخ شمس الدين محمد بن نجیح الحلي سمع منه الشيخ فضل بن يحيى الطيبي الكوفي حكاية الجزيرة الخضراء في 11 شعبان سنة ٦٩٩ و وصفه بالشيخ الفاضل العامل كما ذكره الطيبي في أول رسالة الجزيرة الخضراء المسطورة بتمامها في الثالث عشر من البحار.»⁽¹⁾

در این مورد نیز نه تنها مطلب جعلی منزوی در نوشته آقا بزرگ وجود ندارد، بلکه روشن است که علی نقی منزوی، اوصاف فاضل و عامل را نیز از اصل نوشته حذف کرده است.



٤ - بررسی یک ادعا از علی نقی منزوی:

آقای منزوی در یک مصاحبه، به طور مشخص به انتقادات پیرامون تحریفات مربوط به جزیره خضراء اشاره کرده و مطالبی قابل توجه بیان کرده اند که آن را نقل و بررسی خواهیم کرد. ایشان گفته است:

«کسانی که اعتراض دارند به جزیره الخضراء من افتخار می کنم که مال من باشد. من مطالبش را قبول دارم؛ چون نظر پدرم است و پدرم به من تعلیم داده و من اگر چیزی بلد هستم از او گرفتم؛ ولی من کوچک تر از آن بودم که من جزیره الخضراء را کشف کنم که جعلی است. جعلی بودنش را آقا کشف کرد... تحقیقاتی کرده، از جمله تحقیقات مربوط به جزیره الخضراء که این افسانه است و برای اینکه اهانتی به مقدسات و معتقدات مردم نشده باشد اصلاً نمی گوید همه اش جعل است، می گوید این ها افسانه هایی است که برای یاد از دوست ساختند که حضرت صاحب الزمان را

١- نسخه خطی الحقائق الراهنة والضياء اللاحق به شماره ١٥٨٠٩ کتابخانه مجلس / ١٠٧ (فریم شماره ٦٩ نسخه).

آقای منزوی در یک مصاحبه، به طور مشخص به انتقادات پیرامون تحریفات مربوط به جزیره خضراء اشاره کرده و مطالبی قابل توجه بیان کرده اند که آن را نقل و بررسی خواهیم کرد. ایشان گفته است :

«کسانی که اعتراض دارند به جزیره الخضراء من افتخار می کنم که مال من باشد. من مطالبش را قبول دارم؛ چون نظر پدرم است و پدرم به من تعلیم داده و من اگر چیزی بلد هستم از او گرفتم؛ ولی من کوچک تر از آن بودم که من جزیره الخضراء را کشف کنم که جعلی است. جعلی بودنش را آقا کشف کرد ... تحقیقاتی کرده، از جمله تحقیقات مربوط به جزیره الخضراء که این افسانه است و برای اینکه اهانتی به مقدسات و معتقدات مردم نشده باشد اصلا نمی گوید همه اش جعل است، می گوید این ها افسانه هایی است که برای یاد از دوست ساختند که حضرت صاحب الزمان را

ص: 172

توی جزیره الخضراء گذاشتند. نمی گویند جعل کردن، می گویند برای یادآوری از امام قصه را ساختند. من آن را نفی نمی کنم که افتخار هم می کنم که هم چنین مطلبی را کشف کرده باشم؛ ولی این کشف مال آقا است. بله، این مال اوست و هم چنین خیلی مسائل دیگر؛ از جمله در کتاب حدیقه الشیعه قصه حدیقه الشیعه، آقا شک کرد جلد ششم مطرح شده، آقا شک داشت. من این شکش را به قطعیت رساندم؛ یعنی پاورقی نوشتم، جدا نوشتم با امضا، ولی خب مربوط به خود والد است.» (1)

این سخنان منزوی از جهات مختلفی قابل نقد و بررسی است :

اولاً: ادعای اینکه جعلی بودن داستان جزیره خضراء نظر آقا بزرگ است و... در تناقض با تمام مطالبی است که در بررسی های پیشین از صاحب الذریعه نقل کردیم. چنان که نشان دادیم، این نظر تنها دیدگاه خود منزوی بوده و هیچ ربطی به آقا بزرگ ندارد؛ جز اینکه علی نقی منزوی آن را به ناروا به پدر خود نسبت می دهد، تا برای دیدگاه باطل خود کسب مشروعیت نماید .

ثانیاً: استاد علامه، جناب حاج شیخ علی اکبر مهدی پور در تحقیق ارزشمند خود درباره جزیره خضراء چنین فرموده اند :

«دو نفر از دوستان و نزدیکان مرحوم شیخ آغا بزرگ که همواره با آن مرحوم مأنوس بودند گواهی دادند که ما مکرر از آن مرحوم شنیده بودیم که به جزیره خضراء معتقد بود.» (2)

ثالثاً: خود مرحوم شیخ آقا بزرگ در کتاب «هدیه الرازی» هنگام سخن از اقامت میرزای شیرازی در سامراء نوشته اند:

«مردم از تصمیم ایشان بر اقامت در سامرا اطلاع یافتند؛ پس شاگردان برگزیده ایشان به نزدشان رفتند و سامرا در روحانیت مانند جزیره خضراء شد.» (3)

ص: 173

1- منزوی، «چگونگی تالیف الذریعه (گفت و گو با دکتر علی نقی منزوی)» / 303.

2- النجار جزیره خضراء / 236 .

3- طهرانی، هدیه الرازی إلى الإمام المجدد الشیرازی / 44 .

بسیار بعید است که چنین تعبیری را کسی به کار ببرد که حکایت جزیره خضراء را جعلی بداند!

رابعاً: آقا بزرگ طهرانی هیچ نظر منفی نسبت به حدیقة الشیعة نداشت، بلکه در جلد ششم الذریعه - که توسط خود علی نقی نیز به چاپ رسیده - قاطعانه از نسبت کتاب به مقدس اردبیلی دفاع کرده و انکار صاحب طرائق الحقائق را بی مورد شمرده است. (1) همچنین استاد محقق، مرحوم علی دوانی از آقا بزرگ طهرانی نقل کرده اند که ایشان فرموده بود انتساب کتاب حدیقة الشیعه به مقدس اردبیلی مانند آفتاب روشن است. (2) متأسفانه آقای منزوی در این مورد نیز مرتکب جعل و تزویر شده است.

فرجام سخن

مشاهده کردیم که در تمامی موارد، آقا بزرگ هیچ مخالفتی با جزیره خضراء نداشت و تمام آنچه به نام ایشان منتشر شده، از جعل و تزویر فرزندان آن مرحوم است. خوانندگان محترم، با ملاحظه اینکه تنها در یک موضوع خاص، هفت مورد از مطالب نویسنده دو کتاب دستخوش تحریفات ناجوانمردانه شده، درباره حجم انبوه موارد مشابه در دیگر مجلدات این دو اثر ارزشمند، داوری خواهند کرد.

ناگفته نماند که تحریفات فرزندان آقا بزرگ در آثار ایشان، سبب داوری ها و ابراز نظراتی ناصواب - از فاضلان و غیر ایشان - درباره آن بزرگمرد شده است. به عنوان نمونه، استاد شرف الدین در اثر ارزشمند «مع موسوعات رجال الشیعة» به گمان خود مطالب شگفتی را از الذریعه نقل می کند که سزاوار نقد و رد است. حال آن که بسیاری از آن مطالب، از افزوده های فرزندان آقا بزرگ است و ارتباطی با ایشان ندارد. البته استاد

ص: 174

1- طهرانی، الذریعه 385/6. لازم به ذکر است که مطالب نسخه خطی آقا بزرگ در این مورد نیز با نسخه چاپی تفاوت هایی دارد، اما وجه مشترک هر دوی آنها درستی انتساب حدیقه به مقدس اردبیلی است. از جمله مواردی که علی نقی منزوی در اینجا آن را تحریف کرده، این عبارت آقا بزرگ است که در نسخه چاپی به شکل دیگری آمده است: «و ذکر شیخنا العلامة النوری فی المستدرک کلاماً مبسوطاً فی إثبات کونه للمقدس الأردبیلی». (بنگرید: جلد دوم الذریعه، نسخه خطی شماره 15797 کتابخانه مجلس / 101، فریم شماره 91 نسخه)

2- مرحوم دوانی نوشته اند: «به یاد دارم اولین بار راجع به محقق اردبیلی و انتساب کتاب حدیقة الشیعه [از آقا بزرگ طهرانی] سؤال کردم که فرمود: انتساب این کتاب به محقق اردبیلی مانند آفتاب روشن است، ولی صوفیه آن را آلوده به شبهه کرده اند.» (دوانی، زندگانی آیت الله بروجردی / 391)

شرف الدین، انصاف به خرج داده و پس از آن چنین گفته است:

«بعضی از فضلان که مورد اطمینان من هستند و اطلاعی کامل نیز از احوال آقا بزرگ داشتند، برای من نقل کردند که بعضی از متصدیان نشر کتاب الذریعه، مطالب بسیاری را که مؤلف از آن هیچ خبری نداشت وارد کتاب کرده اند؛ به نظر می رسد این به حقیقت و واقعیت نزدیک تر است، و الا چطور ممکن است نویسنده کتاب مرتکب چنین اشتباهات فاحشی بشود، حال آن که مقام او برتر و بالاتر از چنین چیزی است.» (1)

همچنین، نویسنده کتابی آکنده از لغزش که در رد حکایت جزیره خضراء نگاشته شده، در فصلی با عنوان «جزیره خیالی خضرا از دیدگاه دانشمندان دیگر»، جعلیات علی نقی منزوی را از کتاب طبقات آورده و آن را به آقا بزرگ طهرانی نسبت داده است. (2)

نویسنده دیگری نیز در مقاله ای که درباره کتاب های غیردینی و ضد دینی در الذریعه نوشته، آقا بزرگ یا به قولی درست تر فرزندان ایشان را مسؤول درج آن مطالب دانسته و سپس چنین گفته که «در واقع اگر افزوده فرزندان آقا بزرگ طهرانی هم بوده، ایشان حذف نکرده است.» (3) با آن که این ادعا، دست کم درباره بسیاری از آن آثار - اگر نگوییم تمام آنها - نادرست و روح صاحب الذریعه از چنان تصرفاتی بیزار است.

این موارد و مانند آن که کم هم نیست، قضاوت هایی نادرست درباره دانشمندی بزرگ است که وزر و وبال آن بر دو فرزند ایشان خواهد بود؛ کسانی که حرمت زحمات پدر را پاس نداشتند و دست رنج شصت سال از عمر شریف او را به بازی گرفتند.

امید است تا در آینده ای نزدیک، با تحقیق دقیق الذریعه و طبقات بر اساس دست نویس شخص آقا بزرگ، این دو اثر ارزشمند از لوث تحریف هایی که هیچ مناسبتی با دانش و تقوا و باورهای مؤلف آن ندارد پاک شده و روح آن دانشی مرد از سلامت آثار خود مسرور گردد.

ص: 175

1- شرف الدین، مع موسوعات رجال الشیعة 9/1 .

2- طریقه دار، جزیره خضرا افسانه یا واقعیت؟ / 229 - 230 لازم به ذکر است که نویسنده این کتاب، در ترجمه همان عبارات جعلی نیز دچار خطاهایی شده است .

3- معینی، «کتاب های غیر دینی در الذریعه» / 253 - 254 .

الف) کتاب ها و مقالات :

- بحرانی، سید هاشم، تبصرة الولي في من رأى القائم المهدي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول، 1411 .
- جعفریان، رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، انتشارات انصاریان، قم، چاپ اول، 1370 .
- حسینی اشکوری، سید احمد، «زندگی نامه خودنوشت شیخ آقا بزرگ تهرانی»، نشریه میراث حدیث شیعه، دفتر اول، صص 401 - 428.
- علی هامش الذریعة، مجمع الذخائر الاسلامیة، قم، چاپ اول، 1430 . مستدرک الذریعة إلى تصانیف الشیعة، مجمع ذخایر اسلامی، قم، چاپ اول، 1394.
- حسینی جلالی، محمدرضا، «إنقاذ كتاب الذریعة مما أدرج فيه من الأخطاء والتصرفات الشنیعة»، تراثنا، محرم و جمادی الثانیة 1429، سال 24، شماره 1 و 2، صص 96 - 119 .
- خاطرات سال های نجف، به اهتمام مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نشر عروج، چاپ اول، 1389 .
- دوانی، علی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی، نشر مطهر، چاپ سوم، تهران، 1372.
- روضاتی، سید محمد علی، تکملة الذریعة إلى تصانیف الشیعة، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، چاپ اول، 1390 .
- دومین دو گفتار، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانهای حوزه علمیه اصفهان، چاپ دوم، 1393 .
- شیری زنجانی، جرعه ای از دریا (جلد دوم)، انتشارات مؤسسه کتاب شناسی شیعه، قم، چاپ چهارم، 1394.
- شرف الدین، عبدالله مع موسوعات رجال الشیعة، الارشاد للطباعة والنشر، چاپ اول، بیروت، 1411 .
- طهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، دار الأضواء، بیروت، چاپ سوم 1403 .
- طبقات أعلام الشیعة، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، بیروت 1430 .

، هدية الرازي إلى الإمام المجدد الشيرازي، مكتبة الميقات، تهران، 1403.

طريقه دار، ابوالفضل، جزيره خضرا افسانه يا واقعييت؟ مؤسسه بوستان كتاب، قم، چاپ يازدهم، 1390 .

كيانوري، نورالدين، خاطرات نورالدين كيانوري، انتشارات اطلاعات، چاپ چهارم، تهران، 1388 .

المحقق الطبائبي في ذكره السنوية الأولى، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، چاپ اول، 1417 .

معين زاده، هوشنگ، «سرگذشت كتاب 23 سال، علي دشتي، علينقى منزوي و من»، نشریه ره آورد، شماره 121، زمستان 1396، صص 103 - 124 .

معینی، محسن، «كتاب های غير دينی در الذريعه»، نشریه بخارا، مرداد و شهریور 1399، شماره 138، صص 253 - 257 .

منزوي، احمد، «معرفی الذريعه الى تصانيف الشيعة»، تحقیقات کتابداری و اطلاع رسانی دانشگاهی، شماره 4، اسفند 1353، صص 22 - 25 . منزوي، علينقى، «الذريعه و آقا بزرگ طهرانی»، كتاب ماه كليات، شهریور و مهر 1382، شماره 69 و 70، صص 116 - 123 .

النجار، ناجی، جزيره خضراء و تحقیقی پیرامون مثلث برمودا، ترجمه و تحقیق: علی اکبر مهدی پور، انتشارات، رسالت، قم، چاپ پانزدهم، 1392 .

(ب) مصاحبه ها :

انوار، عبدالله، «جلال هرگز خودش را نفروخت، زندگی و زمانه جلال آل احمد در گفت و گو با عبدالله انوار»، روزنامه اعتماد، شماره 3338، چهارشنبه 18 شهریور 1394، ص 7.

بيرجندی، علی محمد، طباطبایی، سيد عبدالعزیز، «آخرین گفتگو با استاد فقید سيد عبد العزيز طباطبایی»، نشریه وقف میراث جاویدان، پاییز و زمستان 1374، شماره 11 و 12، صص 158 - 161 .

دعایی، سيد محمود، «امام در نجف (گفت و گو با حجت الاسلام سيد محمود دعایی)»، نشریه مطالعات تاریخی، زمستان 1384 شماره 11، صص 8 - 35 .

منزوي، علينقى، «پس از انشعاب رابطه ما كم شد (آل احمد، حزب توده و انشعاب با روايتی متفاوت)»، نشریه یادآور، شهریور و مهر و آبان 1387 شماره 3، صص 111 - 113 .

«چگونگی تألیف الذريعه (گفت و گو با دکتر علی نقی منزوي)»، نشریه كتاب گلزار، بهار 1395، شماره 1، صص 295 - 314 .

ص: 177

ج) پایگاه های اینترنتی

پایگاه کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، «شیخ آقا بزرگ طهرانی و همراهانش: نهضت بازشناسی هویت شیعه با فهرست نویسی آثار امامیه» به تاریخ 1398 / 11 / 27 ، نوشته رسول جعفریان .

پایگاه کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، «دستکاری عمدی در کتاب الذریعه»، به تاریخ 1386 / 8 / 6 ، نوشته رسول جعفریان.

پایگاه اینترنتی مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران ،

<http://www.iichs.ir/s/6182>

مصاحبه «شهید آیت الله سید مصطفی خمینی و حساسیت بر انحرافات نظری» با حجت الاسلام والمسلمین ریسی گرگانی .

ص: 178

بخشی از نامه تاریخی مرجع تقلید شیعیان حضرت آیت الله العظمی سیستانی به علامه محقق حضرت آیت الله سیدان و تقدیر از روش ایشان در ارائه مباحث علمی

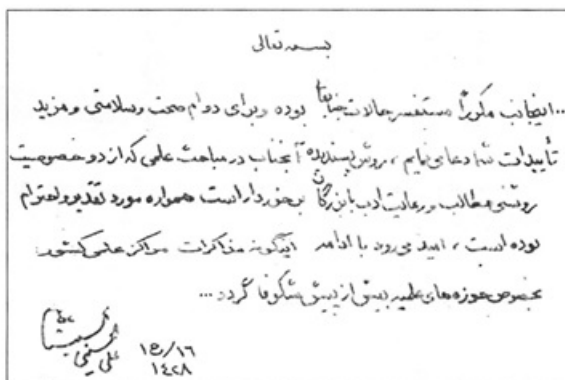
عکس



بخشی از نامه تاریخی مرجع تقلید شیعیان
حضرت آیت الله العظمی سیستانی
به علامه محقق حضرت آیت الله سیدان
و تقدیر از روش ایشان در ارائه مباحث علمی

بسمه تعالی

... اینجانب مکرراً مستفسر حالات جنابعالی بوده و برای دوام صحت و سلامتی و مزید تأییدات شما دعا می‌نمایم، روش پسندیده آن جناب در مباحث علمی که از دو خصوصیت روشنی مطالب و رعایت ادب با بزرگان برخوردار است همواره مورد تقدیر و احترام بوده است، امید می‌رود که با ادامه این گونه مذاکرات مراکز علمی کشور بخصوص حوزه‌های علمیه بیش از پیش شکوفا گردد...
۱۶ جمادی الاول ۱۴۲۸ - علی الحسینی سیستانی



بسمه تعالی

... اینجانب مکرراً مستفسر حالات جنابعالی بوده و برای دوام صحت و سلامتی و مزید تأییدات شما دعا می نمایم، روش پسندیده آن جناب در مباحث علمی که از دو خصوصیت روشنی مطالب و رعایت ادب با بزرگان برخوردار است همواره مورد تقدیر و احترام بوده است، امید می رود که با ادامه این گونه مذاکرات مراکز علمی کشور بخصوص حوزه های علمیه بیش از پیش شکوفا گردد... 16 جمادی الاول 1428 - علی الحسینی سیستانی

ص: 179

معرفی کتاب



حکمت و حیانی جلد اول و دوم
نویسنده: آیت الله علامه سید جعفر سیدان
موضوع: مجموعه مقالات و گفتگوهای علمی
در مهم ترین مباحث اعتقادی کلامی



اندیشه اصلاح دین در ایران
نویسنده: سید مقداد نبوی رضوی
موضوع: جریان شناسی و تبارشناسی اندیشه
اصلاح دین در ایران، از قاجار تا پهلوی.



آفرینش ازلی نیست
نویسنده: حجة الاسلام والمسلمین جواد
عبدی
موضوع: ترجمه کتاب وجود العالم بعد
العدم، اثر استاد علی احمدی در اثبات
حدوث حقیقی مخلوقات و ماسوی الله و
اثبات خلق از عدم به ضمیمه رساله‌ای در
نقد آنتیسم.



ارزیابی «روایات فتوحات مکیه» در باب توحید
نویسنده: دکتر مصطفی آذرخشی، عضو هیأت
علمی دانشگاه شهید بهشتی
موضوع: جایگاه احادیث در فتوحیات مکیه و نقد
و بررسی نحوه مواجهه ابن عربی با احادیث به ویژه
در باب توحید و عدم پایبندی وی به قوائد زبانی و
حجیت ظهور آیات و روایات و گشودن باب تأمیل در
استفاده از احادیث.

اندیشه اصلاح دین در ایران

نویسنده: سید مقداد نبوی رضوی

موضوع: جریان شناسی و تبارشناسی اندیشه اصلاح دین در ایران از قاجار تا پهلوی

نویسنده: آیت الله علامه سید جعفر سیدان

موضوع: مجموعه مقالات و گفتگوهای علمی در مهم ترین مباحث اعتقادی کلامی

ارزیابی «روایات فتوحات مکیه» در باب توحید

نویسنده: دکتر مصطفی آذرخشی، عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

موضوع: جایگاه احادیث در فتوحیات مکیه و نقد و بررسی نحوه مواجهه ابن عربی با احادیث به ویژه در باب توحید و عدم پایبندی وی به قوائد زبانی و حجیت ظهور آیات و روایات و گشودن باب تأمیل در استفاده از احادیث.

آفرینش ازلی نیست

نویسنده: حجة الاسلام و المسلمین جواد عبدی .

موضوع: ترجمه کتاب وجود العالم بعد العدم، اثر استاد علی احمدی در اثبات و حدوث حقیقی مخلوقات و ماسوی الله و اثبات خلق از عدم به ضمیمه رساله ای در نقد آتیسیم .

نویسنده: آیت الله العظمی سیدعباس المدرسی یزدی

موضوع: معرفی ابن عربی و تحلیل نظریه وحدت وجود، بررسی استدلالی و سپس اعتقادی آن.



رابطه خالق و مخلوق

نویسنده: سید مرتضی پورایوانی
موضوع: مقایسه تقریر دو نظریه در خلقت؛ نظریه ایجاد و حدوث حقیقی با بیان علامه جعفری و نظریه وحدت شخصیه وجود و انکار خلقت به معنای حقیقی آن با بیان استاد جوادی آملی



محي الدين بن عربي

نویسنده: آیت الله العظمی سیدعباس المدرسی یزدی
موضوع: معرفی ابن عربی و تحلیل نظریه وحدت وجود، بررسی استدلالی و سپس اعتقادی آن



ابن عربی عارف أم ملحد؟

نویسنده: استاد علاء فیصل
موضوع: بررسی و نقد متونی از ابن عربی که نص در الحاد و تشبیه است.



رسول ابليس

نویسنده: محمد مهدی سلمان پور
موضوع: نگاهی به تحریفات مدعی یمانی، احمد اسماعیل بصری

نویسنده: سید مرتضی پورایوانی

موضوع: مقایسه تقریر دو نظریه در خلقت؛ نظریه ایجاد و حدوث حقیقی با بیان علامه جعفری و نظریه وحدت شخصیّه وجود و انکار خلقت به معنای حقیقی آن با بیان استاد جوادی آملی.

رسول ابلیس

نویسنده: محمد مهدی سلمان پور

موضوع: نگاهی به تحریفات مدعی یمانی، احمد اسماعیل بصری

ابن عربی عارف ام ملحد؟

نویسنده: استاد علاء فیصل

موضوع: بررسی و نقد متونی از ابن عربی که نص در الحاد و تشبیه است.

ص: 181

نامه آیت الله سید مصطفی محمدی شیرازی به مدیر مسئول و سردبیر محترم فصلنامه نورالصادق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين

اما بعد، محضر مبارک مدیر مسئول و سردبیر محترم فصلنامه نورالصادق دام عزهما

سلام عليكم ورحمة الله، شکی نیست که کار علمی و فرهنگی شما سروران عزیز خاصه فی عصرنا هذا که دفاع از حریم نبی و اهل بیت عصمت و طهارت عليهم السلام و ابطال عقائد و آراء باطله می باشد؛ از مصادیق بارز جهاد فی سبیل الله می باشد که حضرت صادق مصدق فی القول والفعل جعفر بن محمد علیهما السلام می فرماید:

عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ فِي الثَّغْرِ الَّذِي يَلِي إِبْلِيسَ وَعَقَارِيَّتَهُ، يَمْنَعُونَهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَى ضِعْفَاءِ شِيعَتِنَا؛ علماء شيعه ما مرزبان عقاید شیعیان هستند و مانع یورش و هجومه شیطان به شیعیان ناتوان می شوند و در ذیل حدیث می فرماید از جهاد در مرزها افضل است.

اینجانب کراراً به طلاب تذکر داده ام که بعد از خوب درس خواندن و درس خوب خواندن سرلوحه و وظائف خود را دفاع از حریم اهل بیت عليهم السلام قرار دهند و در حدیث دیگر از امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

يَا بَنَ جُنْدَبٍ، بَلِّغْ مَعَاشِرَ شِيعَتِنَا وَقُلْ لَهُمْ لَا تَذْهَبَنَّ بِكُمْ الْمَذَاهِبُ؛ به شیعیان بگو آراء و مذاهب باطله شما را به طرف خود نکشانند.

خداوند همه شما عزیزان را در این امر مهم و جهاد خالصانه یاری و نصرت و ثابت قدم فرماید که **إِنْ تَصَرُّوا اللَّهُ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**، انشاء الله الرحمن

همیشه موفق و مؤید باشید، خسته نباشید دست شما را می بوسم.

والسلام عليكم ورحمة الله

98/4/19

حوزه علمیه شیراز

السید مصطفی المحمدی الشیرازی

ص: 182

Quarterly Periodical

Noor al-Sadegh

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan, Vol 16 No 53, 54/spring, summer 1402

In charge manager: Mostafa safi Esfahani

Head secretary: Yasser Fallahi

Paging up and technical director: Ms.Roozbahani

Editor: Yasser Fallahi

Writer group: Yaser Falahi, Dr.Ali Lahiji,Dr.Mohammad Hosein Mosavi, Dr.Sayyed Ali Ayatollahi

Translator: Dr. Maedeh Khiweh

under super vising of Ayatollah- safi Isfahani

:data base

www.Safiesfahani.com

www.Daralsadegh.ir

www.Nooralsadegh.ir

Email: Daralsadegh@gmail.com, Safiesfahani@gmail.com

Message Number: 30008443000844

Telegram chanel: @nooralsadegh

central office of Nooralsadegh seasonal magazine

Isfahan, Daralsadegh Institiute, No. 70, Alley No.9 (laleh), saghir street Isfahan

Tel: 03132317981

fax: 03132317983

office of Nooralisadegh

Index

Editorial 5

Realization and Demonstration of the God essence, an outflow from the ineffectuality

Ayatollah Al-ozma Safi Golpayegani 9

[Compulsion and Discretion in the view of revelation, Philosophy and mysticism [sixth session

Ayatollah Sayyed Jafar Sayyedani 15

The criticism on Muhammad Mojtahed Shabestari 31 Dr.Sayyed Yahya Yasrebi

The assessment of interpretation method, interview with Ayatollah Muhammad Bagher Maleki Miyang 41

Imam Khomeini and Asfar 51 Allameh Muhammadreza Hakimi

(Investigation of Allame Tabatabaei,s Criticism on Allame Majlesi (forth and fifth session

Ayatollah Haj Sheikh Morteza Razavi 67

Description of Kashf -Al- Morad (fifth section) 77 Hojjat Al-Islam Sayyed Qasem Ali Ahmadi The

Criticism on Bedayat-al- Hekmat of Allame, Lessons comment of Professor Sayyed Qasem Ali

Ahmadi(sixth sessions) 107 Arranging and editing by Hojjat-Al-Islam Javad Abdi

The common aspects of bahai and Sufism 121 Noural-Din Chardehi Causality in the Islamic philosophy and

theology 129 Asad Mahdiyoon Harab

The distortions of Agha Bozorg Tehrani's children in the book Al-zaria and tabaghat Aalam al-shia; the case

study of Green Island story 147 Muhammad Mahdi Salmanpoor

The historical letter of Ayatollah al-ozma Sistani to Ayatollah Sayyedani 179

Book Introduction 180

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می‌شود.

برای خدمت‌رسانی بیشتر شما هم می‌توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک می‌گوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبادی - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

